RIVISTA FILOSOFICA

in continuazione della FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE

e della RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA

DIRETTORE: **Senatore CARLO CANTONI**

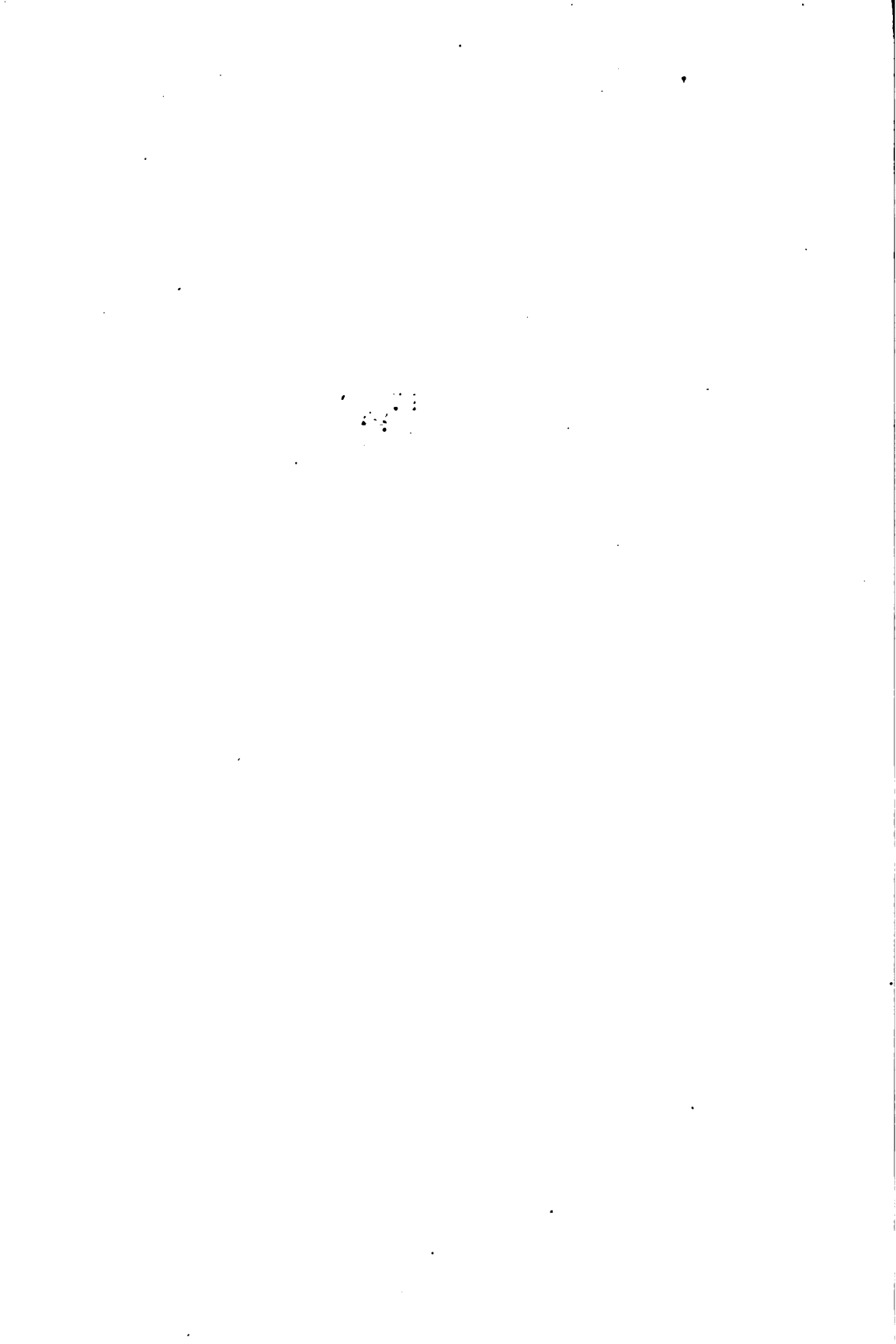
Prof. nell' Università di Pavia

Segretario di redazione: **Dott. E. JUVALTA**

Prof. nel Liceo di Pavia.

Anno V - Vol. VI

PAVIA

PREMIATO STABILIMENTO TIPOGRAFICO SUCCESSORI BIZZONI

1903.

ALCUNI SCHIARIMENTI

intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione

Nel 1° volume (nuova serie) dei *Proceedings of the aristotelian Society* (1) si legge un articolo del sig. James Lindsay, che porta il titolo: *Italian philosophy in the nineteenth centurg with special reference to the place of Francesco Bonatelli.*

Essendo io pervenuto a conoscenza di questa pubblicazione solo da pochi giorni, sento il dovere di ringraziare subito l'autore della prova di stima e benevolenza che ha voluto darmi; tanto più che anche le critiche, che più qua più là egli mette innanzi sopra alcuni punti delle mie dottrine, sono oltre ogni dire cortesi. Ma una cosa io desidererei, cioè ch' egli potesse prender conoscenza di molte mie pubblicazioni, che non ha veduto, perchè, com' egli stesso osserva, o sono esaurite o si trovano per la massima parte disperse in giornali filosofici e in atti d' accademie. Forse leggendo talune di queste memorie vi troverebbe una risposta soddisfacente a' suoi dubbi.

Comunque siasi vi sono quattro punti, sui quali mi pare utile (anche indipendentemente da questa occasione) di dare qualche schiarimento; l' uno di essi è la riflessione infinita

(1) London, Williams and Norgate, 1901.

del pensiero in se stesso, il secondo la riflessione pure infinita del volere, il terzo è il concetto della coscienza come radice d'ogni fatto intellettivo, l'ultimo la natura della percezione.

Incominciando dall'atto pensativo e conoscitivo io credo bene a scopo di chiarezza, esporre il mio concetto in questa forma.

Sia dato un giudizio qualsivoglia e questo si rappresenti colla formola: *A è B*. Nella semplice enunciazione non è detto che sia vero o falso o dubbio, possibile o impossibile. Vero è che di regola chi annuncia un giudizio si suppone, salvo ci sia una clausola in contrario, che lo ritenga vero. A ogni modo questa implicita presupposizione può essere resa esplicita colla formola: *Il giudizio (A è B) è vero*. Ma anche questa esprime un giudizio, l'affermazione della cui verità da implicita diventerà esplicita colla formola: *Il giudizio che afferma la verità del giudizio (A è B) è vero*. Su questo per altro, come sui precedenti può sollevarsi il medesimo dubbio; dubbio che si toglierà con un quarto giudizio, il quale affermi esser vero il giudizio che afferma la verità del giudizio *(A è B). Et sic in infinitum.*

È chiaro del resto che se la serie di questi giudizi a qualunque punto si ferma, il valore della serie stessa diventa nullo, come accadrebbe d'una serie qualunque di fattori d'un prodotto aritmetico, se questa serie mettesse capo a un fattore eguale a zero. Il che, se ci fosse bisogno d'altra conferma, apparisce subito chi a un punto qualsiasi della predetta serie di giudizi (per es. *È vero che è vero ..... che A è B*) si arresti e dica: Ma io non so se la prima (che in ordine di tempo sarebbe l'ultima) affermazione sia vera.

Ma siccome un numero infinito di giudizi espliciti è impossibile e se anche fosse possibile richiederebbe a essere compiuto un tempo infinito, così non restano concepibili che due ipotesi, ciò sono o che ogni e qualunque giudizio sia dubbio, o che i giudizi che affermano la verità del giudizio primo siano veramente infiniti, ma impliciti; che val quanto dire che nell'affermazione: *A è B* siano virtualmente affermati tutti gl'infiniti giudizi che si richiedono a render valida l'affermazione prima. Questa verità si può significare in altro modo dicendo che l'atto conoscitivo contiene una riflessione infinita sopra di sè, ossia che non c'è conoscenza se il conoscente non sa di conoscere (1).

Veniamo al volere, sia data una volizione qualsivoglia esercitata da un subbietto qualsiasi *S*, per es. quella significata dalla formola: *Io voglio F*, in cui *F* rappresenta non già un oggetto (per es. un libro), ma bensì un'azione del soggetto (per es. firmare una cambiale). Una siffatta volizione o procederà da un'altra volizione, o da un principio, da un'efficienza qualsiasi, che non sia un'altra volizione di *S*.

Poniamo s'avveri il secondo caso, che cioè la volizione di *F* proceda da un principio *P*, che sia qualsivoglia, tranne un'altra volizione di *S*. Io dico che in questo caso quella

(1) Cfr. la mia memoria: *Di alcune difficoltà psicologiche, ecc.* inserita nei transunti della R. Accademia dei Lincei. Vol. VIII, serie 3.ª — Questa tesi, che del resto era dottrina comune anche degli scolastici, fu pure validamente sostenuta dal cardinal Newman nel suo libro: *A grammar of assent*. New edit. pag. 195. « These reflex acts may be repeated in a series..., The mind is like a double mirror, in wich reflexions of self within self multiply themselves till they are undistinguishable and the first reflexion contains all the rest. « E a pag. 197 »: I Know that I Know etc. — or simply I Knov, for one reflex assertion of the mind about self sums up the series of selfconsciousnesses withaut the need of any actual evolution of them ».

volizione, che abbiamo significato colla formola: *Io voglio F*, non è affatto una volizione e men che mai una volizione del soggetto *S*. Ci potrà essere in *S* il pensiero di *F*, ci potrà essere in lui anche il desiderio di *F*, ci sarà una disposizione o preparazione sia psichica, sia fisiologica o amendue insieme a eseguire *F*, ma non una vera e propria volizione di *F*. Perocchè in questo caso il fatto (che a torto si chiamerebbe ancora volitivo) è puramente l'effetto della causa *P*. Infatti se per una droga che altri abbia furtivamente introdotta in una mia bevanda, io mi sento inclinato a dormire, nessuno dirà che il sonno è voluto da me, e se per causa analoga io m'inebrio, nessuno dirà ch'io ho voluto ubbriacarmi.

Dunque perchè una volizione sia vera volizione è mestieri ch'essa proceda da un'altra volizione di *S*, fatto che si esprimerà dicendo: *Io voglio volere F*. E siccome il medesimo si deve ripetere della seconda volizione, così ne segue che questa ne presuppone una terza, e la terza una quarta e così via all'infinito.

Ma qui forse taluno potrà fare un'obbiezione. Ammetto, dirà costui, che la volizione: *Io voglio F*, per essere vera volizione, non debba procedere da un'efficienza qualsiasi che non sia *S*; ma basta questa esclusione, basta cioè che la volizione di *F* sia originaria, cioè proceda esclusivamente dal soggetto *S*, senza che ci bisogni altra volizione qualsiasi.

Così pare, rispondo, ma non è. Infatti che cosa richiedesi affinchè la volizione proceda esclusivamente dal subbietto? Forse basterà a tanto che sia un fatto che si compie nel subbietto stesso? A quel modo per es. che un mal di capo mio, o un accesso di tosse mio, o un sogno mio si dicono miei perchè sono fatti che si compiono in me? Certo no,

perchè il mal di capo, la tosse, il sogno appartengono bensì a me, ma sono determinati da cause in tutto o almeno in parte indipendenti da me, come un cibo indigesto, un colpo d'aria fredda, la posizione che prese il mio corpo dormendo e simili. Ma il concetto di volizione (e parlo del concetto che ne ha chi ammette vere volizioni, non di quello che vi sostituiscono certi psicologi che conservano il nome, ma negano la cosa) domanda ch'essa non sia effetto d'una causa qualsiasi esterna od interna, fisiologica o psichica, perchè in questo caso sarebbe un fatto passivo, un modo d'essere, tutto quello che vorrete, fuorchè una volizione. Potrà, ripeto, negarsi che il volere sia un fatto reale, potrà relegarsi tra le entità mitologiche, si potrà dirlo fin'anche impossibile (dottrine tutte queste che hanno avuto e hanno dei sostenitori, ai nostri giorni massimamente, in cui sul criterio della verità sembra prevalere quello della modernità; e se costoro hanno ragione sarebbe da consigliarsi d'abolire anche il nome di *volere* con tutti i suoi derivati); ma se il volere si riconosce come un fatto reale, la sua caratteristica prima ed essenziale è che non proceda da veruna efficienza, che non sia il soggetto stesso nella sua attività volitiva. Non parliamo d'eccitamenti, d'inviti, di propensioni, d'impulsi d'ogni genere; cose tutte che si danno in realtà e alle quali moltissime volte la volontà s'arrende; ma se codesto medesimo arrendersi non è volontario, di volontà non è più il caso di parlare; sarà un risultato meccanico, una coazione, una necessità, non mai un atto volitivo. La volizione, come tale, è incoercibile; onde certi fatti che si raccontano, a proposito di suggèstioni ipnotiche e simiglianti, potranno esser veri; ma noi avremo diritto d'affermare, che in quello stato la volontà era abolita o sospesa.

Dunque la volizione, per essere davvero tale, deve procedere dall'attività volitiva, che è quanto dire deve essere voluta. E lo Herbart, cui pareva assurda la formola: *Voglio volere*, non aveva penetrato la natura di questo fatto; non ultima delle ragioni per cui riuscì a un completo determinismo.

Una volta riconosciuto che per poter dire con verità: *Io voglio F*, si richiede la volizione di questa volizione, è chiaro che quì pure si va a un processo all'infinito con una conseguenza eguale a quella che abbiamo osservato nel fatto conoscitivo.

Al quale risultato si potrebbe giungere anche con una analisi del fatto parallela a quella che abbiamo istituito sul conoscere. *Io voglio F*. Ebbene poniamo che questa volizione io non la voglia; ciò che significherebbesi dicendo: *Io non voglio voler F*. Che cosa resta della volizione di *F?* Evidentemente nulla, ossia non è più vero ch'io voglio *F*.

Se invece d'una volizione si trattasse d'un fatto psichico passivo, per es., d'un mal di denti o della sete, il mio non volere il dolor di denti o il senso penoso della sete nulla torrebbe alla realtà del dolore o della sete. Ma trattandosi d'una volizione, la seconda annulla la prima. Ciò sempre, ben intesi, nel caso che si tratti d'un vero volere, non d'altro fatto psichico (per es. d'un desiderio o d'una repugnanza) a cui impropriamente s'affibbii la denominazione di *volere*.

Dunque perchè la mia volizione di *F* sia reale, conviene che il volere non sia disvoluto, cioè che sia voluto e pertanto l'atto volitivo (*Io voglio F*) contiene implicitamente quest'altro: *Io voglio voler F* e così all'infinito.

Finalmente qualcuno potrebbe muovermi ancora una

obbiezione su questo andare. Ammettiamo, dirà, che acciò la volizione di *F* sia reale, non debba esserci una volilizione negativa *(Io non voglio voler F)*; ma non è per altro dimostrato il bisogno del sovrapporsi d'una seconda volizione positiva; basta bene ch'io voglia *F*, senza più.

La rimozione di quest'ultima difficoltà ha qualche cosa di più sottile, ma non sarà, spero, meno chiara e meno valida.

Dunque, secondo il mio supposto oppositore, la volizione negativa debb'essere esclusa; ma se, esclusa questa, voi volete esclusa anche quella positiva *(Io voglio volere F)*, badate che voi ponete il subbietto in una posizione d'assoluta indifferenza rispetto al *voler F*. Non lo disvuole, ma neanche lo vuole. È ciò possibile? Non sarebbe possibile se non nel caso che il *voler F* sia un fatto che accade in me, qual che ne sia l'origine, ma indipendentemente da me. Io lo subirei, ma non ne sarei l'autore. Il che in ultima analisi verrebbe a significare che io veramente non voglio *F*, ma sto rimpetto ad esso come uno spettatore indifferente. Se codesto stato di cose sia conciliabile col mio voler *F*, lascerò al lettore la decisione.

La volizione pertanto, se ha a essere vera volizione, presuppone quell'infinito riflettersi sopra se stessa, che abbiamo riscontrato nell'atto conoscitivo e che anche qui non potendo comporsi d'atti espliciti e però successivi e di numero infinito, dev'essere implicito.

Per quel che risguarda la coscienza mi basterà, spero, un breve cenno. Il signor Lindsay, dopo d'aver riferito che per me la coscienza è essenzialmente un atto d'affermazione, un vero giudizio, scrive che questo identificare la coscienza coll'atto giudicativo è, senza dubbio, un procedimento strano *(a strange procedure)*.

Ora a me pare che quando non si voglia addirittura identificare fatto psichico e coscienza (ciò che per verità molti fanno, benchè, per mio avviso, a torto) o non vogliasi ridurre la cosa a una mera questione di vocaboli, quando per coscienza s' intenda quel fatto anzi quell' atto, per cui un *quid* qualsiasi, che prima era estraneo a noi, ignoto, entra a far parte del nostro campo visivo mentale (per così chiamarlo), viene avvertito, notato, osservato, registrato, non si può negargli d' essere un riconoscimento, un' affermazione, un porre *(ein setzen*, come dicono i tedeschi, donde *Satz*, proposizione) quasi direi sulla propria sua base, di fronte a noi, la cosa di cui si tratta. Gli è come se le dicessimo: Eccoti lì, io ti vedo, sei tu!

Senza fallo c' è un altro uso (molto corrente a' giorni nostri, como ho notato dianzi) della voce *coscienza;* quello, vo' dire, per cui ogni fatto psichico viene chiamato fatto di coscienza. E per vero il comparire sull' orizzonte psichico (quello che dallo Herbart in poi si denomina *soglia della coscienza*) d'una sensazione o d'altro fenomeno psichico è un fatto importantissimo, che distingue profondamente e assolutamente quest' ordine d' entità da tutto ciò che si compie, che avviene, nelle cose inanimate, tanto che le due serie di fatti non sono menomamente comparabili tra di loro. Nei primi e nei primi soltanto abbiamo una vera internità, i secondi avvengono non nelle cose, ma tra le cose. Ma perchè a designar quelli s' ha a usare il termine *coscienza*, che pure ha già un altro significato molto differente? La terminologia filosofica è così povera da doverci perpetuamente mettere a pericolo d' equivocare per l' ostinazione a servirci d' un solo vocabolo per designar due classi di fatti molto differenti? E che siano differenti come non riconoscerlo anche solo osservando quanto ci corra

dal provare per es. un dolore, al dire a se stessi: Io soffro un dolore?

Ma taluni insistono dicendo: Questo secondo fatto, che voi indicate colle parole *io soffro un dolore*, è bensì un atto di coscienza, ma si differenzia dal primo per questo solo che è una coscienza riflessa, cioè coscienza d'una coscienza. — Cosicchè il dolore effettivo sarebbe una coscienza (di che, dico io?) e il sapere, l'affermare il proprio dolore sarebbe una coscienza di quella prima coscienza.

Codesto ragionamento non regge alla prova. La coscienza per natura sua deve avere un oggetto, di cui sia coscienza. Dunque anche la prima avrà un oggetto. Mi direte voi che quest'oggetto è il dolore? Ebbene, rispondo io, se così è, separiamo l'atto cosciente dal suo oggetto, come è sempre possibile di fare almeno mentalmente. Che cosa resterà? Il dolore, dovrete dire. Dunque può esistere un dolore, che non è sperimentato, provato, vissuto (come dicono) da nessuno e solo aggiungendo a questo dolore, che non duole, che pertanto non è dolore, la coscienza, esso diventerebbe dolore.

O direte, come fanno alcuni, che il dolore è bensì una forma di coscienza, ma non già di se stesso, sibbene d'un disordine sopravvenuto nell'organismo, prossimamente in qualche parte del sistema nerveo-cerebrale? Avreste torto marcio, perchè codesto disordine, nonchè io n'abbia coscienza, mi sarebbe assolutamente ignoto, se non avessi qualche notizia anatomo-patologica. E quanti hanno provato e provano e proveranno dolori senza conoscere nemmeno l'esistenza d'un sistema nervoso!

Volta e rivolta il dolore è un mio stato, un mio modo d'esistere, una mia sofferenza e nulla più! La coscienza in cambio è un fatto dell'ordine conoscitivo, intellettuale,

è un prender atto, un registrare, un constatare, insomma un'affermazione e però la sua forma esplicita è quella del giudizio. Quelli che, come per es. il Baldwin, chiamano il fatto psichico per sè *coscienza animale* o *inferiore* e quell'altro, che ne prende atto, *coscienza superiore*, in fondo mi danno ragione, sebbene io credo che farebbero meglio a escludere addirittura la voce *coscienza* nel primo senso, dacchè questa colla sua medesima etimologia accenna a un *sapere*.

In quanto a coloro che ammettono bensì il carattere conoscitivo della coscienza e quindi il suo equivalere a un giudizio, ma vorrebbero riserbato questo vocabolo a designar quell'atto, che ha per oggetto ciò che avviene dentro il subbietto, forse non hanno torto, considerando anche il *cum* che entra nell'etimo del vocabolo. E l'uso comune della lingua sta per loro, perchè si dice bensì: Io ho coscienza della mia stanchezza, d'un mio desiderio, ecc., ma non mai: Ho coscienza del campanile di Giotto o del teorema di Pitagora.

Ma qui la questione diventa solo di vocabolario e si sa che l'uso scientifico pe' suoi bisogni si stacca talora dal popolare e letterario. Quello che a me importa è che si riconosca che con l'atto primo di coscienza, sopra qualunque cosa sia rivolto, s'inizia un processo mentale e che pertanto in questa consapevolezza abbiamo un proprio e vero giudizio, da cui si svolgerà poi tutta la vita intellettiva (1).

(Sarà continuato). F. BONATELLI.

(1) Del resto anche in Inghilterra, come senza fallo il signor Lindsay saprà, c'è chi sostiene la medesima dottrina, ch'io ho sempre insegnato e che qui difendo. Veggasi per es. *Mind, april 1891*, dove il signor A. F. Shand in un articolo intitolato: *The nature of consci onsness* propugna la tesi che l'atto di coscienza è un vero giudizio.

LA DONNA
NELLA DOTTRINA DI SOCRATE

I.

Socrate, é noto, non ha dottrine ben determinate e precise intorno a checchessia; ma, in compenso, l'attività del suo spirito si estese quasi ad ogni campo specialmente della vita pratica, e in ogni campo, quasi, lasciò traccie luminose e depose germi fecondi. Anche intorno alla donna egli ebbe idee sue, singolari per il suo tempo, che doveano poi venir fecondate e svolte mirabilmente. Riformatore e maestro in una societá estremamente corrotta, messosi ai fianchi della città sua, come di un grande e generoso cavallo, dalla sua stessa grandezza fatto tardo e bisognoso di sprone per ridestarsi (1), ei nulla smise per giungere allo scopo suo, rialzare il costume, scuotere le energie sopite, avviare al bene e alla virtù. La donna in quest' opera di restaurazione e di riforma dovea avere la sua parte; nè Socrate la trascurò.

La donna in Grecia, e specialmente in Atene, era in una condizione ben diversa da quella che le abbiamo fatto noi. Chiusa nel gineceo, essa non era destinata che a vegliare sulle cose domestiche e a perpetuare il nome della famiglia procreando figli legittimi; ma non partecipava alla vita del marito nè poco, nè molto; gli era come estranea; la società de-

(1) PLAT. *Apol.* XVIII. 30 E.

gli uomini le era interdetta; nella sua stessa casa, se il marito avesse voluto accogliere amici a banchetto o comecchessia a piacevoli conversari, non c'era posto per lei. Gli è che essa era ritenuta d'una condizione inferiore all' uomo, e inetta a innalzarsi in qualche modo sino a lui. Tutto per l'uomo adunque, e niente o poco per la donna; e, se pure non le si mancava di rispetto e di riguardo, era meno la donna che si rispettava in lei, che la santità della famiglia e l' integrità della razza. Appunto le cure gelose onde la si circondava, miravano a questo scopo: essa non poteva uscire in pubblico, se non in alcune occasioni di festività religiose, accompagnata da eunuchi e da schiave, e convenientemente riparata dagli sguardi indiscreti: ogni acconciatura men che decente e il contegno scorretto erano notati da apposito magistrato e all' occorrenza multati. Non poteva ricevere alcun uomo in assenza del marito; perfino, come ci attesta Aristofane, non le era lecito affacciarsi alle fenestre della sua casa (1). E il marito avea non soltanto il diritto di ripudiare la moglie infedele, ma anche la moglie sterile: la famiglia e la razza doveano rimaner pure d' ogni alterazione e bruttura, ma doveano anche non estinguersi mai!

La donna era sacrificata alla famiglia e alla razza. Le antiche istituzioni religiose aveano stabilito su certe basi la famiglia; le leggi della città non vi portarono alcuna modificazione; trovarono il diritto privato già stabilito, vivente, radicato nei costumi, forte dell' adesione universale, e l' accettarono. A chi apparteneva, secondo l' antica religione, l'autorità prima nella famiglia? Al dio del focolare, a quello che i Greci chiamavano focolare signore, ἑστία δέσποινα, e i Latini *Lar familiæ pater;* a una divinità interiore e domestica. Ma l'uomo era il primo presso il focolare, lo accendeva, lo conservava, ne era il sacerdote; sgozzava le vittime pei sacrifici, pronun-

(1) *Tesmoforiazuse* v. 790 e 797 Didot.

ciava la formola della preghiera; rappresentava da solo tutta la serie degli antenati; il culto domestico riposava su lui; egli faceva in qualche modo le veci del dio, anzi era il dio stesso; alla sua morte i suoi discendenti l'avrebbero invocato come un dio. L'autorità della famiglia era adunque nell'uomo, nel padre. Alla donna, alla moglie la religione faceva una condizione diversa. Essa prendeva parte bensì agli atti del culto domestico; ma questo culto era in qualche modo a lei estraneo, non lo teneva fin dalla nascita, vi era soltanto iniziata dopo il matrimonio; dal marito avea appreso la preghiera che pronunciava; non rappresentava gli antenati, da cui non discendeva, e, morta, non sarebbe diventata un antenato, nè avrebbe avuto, in tal qualitá, un' adorazione speciale; in vita e in morte essa non contava che come parte del marito; non avendo un focolare che le appartenesse in proprio, non potea avere nella casa l'autorità che veniva dal focolare.

Le leggi non alterarono queste condizioni di fatto. Il diritto greco, come il diritto romano e l'indiano, d'accordo colle credenze religiose e derivazione di esse, considerarono sempre la donna come minore. La legge di Manou diceva: « La donna, durante l' infanzia, dipende dal padre; durante la giovinezza, dal marito; morto il marito, dai figli; se non ha figli, dai prossimi parenti del marito; perché una donna non deve mai governarsi a modo suo ». Le leggi greche come le romane dissero la stessa cosa. Fanciulla, la donna era sottomessa al padre; morto il padre, ai fratelli e agli agnati; maritata, era sotto la tutela del marito; morto il marito, non ritornava nella propria famiglia a cui avea rinunciato per sempre col matrimonio; rimaneva sotto la tutela degli agnati del marito, vale a dire de' suoi proprii figli, se ne aveva, o dei più vicini parenti. Il marito poteva perfino, prima di morire, designarle egli stesso un tutore, e sceglierle anche un secondo marito. Essa non era

mai tutrice, nemmeno de' propri figli: in caso di divorzio, i figli restavano col padre, anche le figlie: i figli non erano mai in potere della madre; il consenso della madre non era domandato, quando si maritasse una figlia (1).

II.

Era adunque una vera inferiorità, giuridica e morale, quella in cui era tenuta la donna nel mondo greco. Certo, non ostante questo, specialmente negli antichi tempi, la donna è oggetto di onore, di culto quasi; essa è la madre di famiglia, e come tale veneranda, *πότνια*; a lei spetta serbar puro il focolare; dov' ella non è, la religione domestica è incompleta e insufficiente; è grande sventura per un Greco l' aver un focolare privo di donna, *γυναικὸς κενὴν ἑστίαν* (2); di più essa è padrona e sovrana nella casa, *οἰκοδέσποινα*. Ma col crescere della cultura, collo scadere della religione, col corrompersi dei costumi, anche i vincoli della famiglia si allentarono. La donna, ridotta a spiegare l'azione sua nell'angusta cerchia delle mura domestiche, avea per ciò stesso una cultura estremamente limitata; quindi nessuna comunanza di spirito fra lei e il marito, in cui invece diventava ogni giorno maggiore il bisogno d' una cultura fine e larga. Di più, per le cambiate condizioni politiche, per la sempre maggiore partecipazione del cittadino alle pubbliche faccende, l' uomo si avvezzava a condurre una vita tutta esteriore, diventando sempre più estraneo alla moglie e alla famiglia: la città era il centro della sua vita e della sua attività; ogni altra cosa pareva non lo riguardasse.

(1) Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Seizième édition, Paris, Hachette, 1898, lib. II. c. VIII. p. 93-99.

(2) Senofonte, *Politia dei Lacedemoni*, IX. 5. Cfr. Fustel de Coulanges, op. cit. lib. II. c. IX. p. 107-108.

Al tempo di Socrate si viveva, per così dire, nelle assemblee, nei tribunali, sulle piazze, nei ginnasi, nei teatri, nei passeggi pubblici, dappertutto fuori che nella famiglia. Socrate stesso dava l' esempio, e che esempio, di questa vita! Ma Socrate viveva così, forse, perchè in nessun altro modo avrebbe potuto adempiere quella sua missione di pubblico educatore e riformatore: gli altri invece viveano così, non già perchè avessero una missione superiore da adempiere, a cui la famiglia stessa dovesse essere sacrificata, ma perchè così voleva il costume e la costituzione.

Però, straniandosi l' uomo dalla famiglia e dalla moglie, dovea avvenire che cercasse altrove quelle soddisfazioni e quei conforti, che nella famiglia e nella moglie non sapeva, o non poteva, date le condizioni di questa, trovare. C' era in Grecia e in Atene specialmente una classe di donne, le etère, le quali alle grazie naturali del corpo, alla gioventù fresca e rigogliosa, associavano intelligenza, spirito, scaltrezza; conducevano una vita libera, e quello che la moglie onesta e la fanciulla pudica nella loro clausura non poteano acquistare, intendo dire quel fine tatto del mondo e quella cultura, che sono pur sempre un prezioso ornamento della donna, costoro l'acquistavano in sommo grado, in grazia appunto della libertà dei loro rapporti. Non si può credere per ciò quale strano fascino queste etère esercitassero sugli uomini; molti vincoli si stabilirono così al di fuori della famiglia e in odio alla famiglia: tanto più che le leggi non ponevano limiti o freni di sorta a tali vincoli, nè i costumi se ne adombravano. L' etèra non temeva la luce del giorno; senza impacci e disturbi, poteva insinuarsi nelle grazie degli uomini, esercitando l' opera sua di seduzione; anche gli spiriti più eletti preferirono bene spesso alla donna onesta l'etèra, divenuta perciò d' un tratto come una forza, quasi una istituzione sociale. E s' aggiungeva che nel seno stesso della

famiglia la corruzione era penetrata; alcune commedie d'Aristofane, la *Lisistrata*, le *Tesmoforiazuse*, le *Ecclesiazuse*, lo provano ad esuberanza: per quanto, per l' indole stessa e pel fine dell'arte sua, Aristofane fosse tratto ad esagerare, ei non avrebbe osato certamente gettare sulle donne il fango che ha gettato, e rappresentarcele con tanta crudezza e lubricità di espressione e pornografia di scena, se non avesse saputo di cogliere la realtà sul vivo, se non fosse stato convinto che la sua commedia non faceva che lumeggiare la vita d'ogni giorno, e che perciò lo spettatore non le si sarebbe ribellato e l'avrebbe anzi, approvando, accompagnata colle sue risa e coi suoi lazzi.

Ma c'era anche di peggio. L'amore che avea emigrato dalla famiglia, non trovando nel gineceo niente di ciò che lo desta e lo nutrisce, subì un'ultima deviazione e venne a mescolarsi nelle amicizie dei maschi. Il culto della bellezza maschile prese a poco a poco il sopravvento sul culto della bellezza femminile: la costante vicinanza, la vita comune degli uomini nei campi, nelle piazze pubbliche, nelle palestre, nei ginnasi, se alimentò l' amicizia, ebbe anche per effetto di corromperla e di macchiarla: l' amicizia guadagnò il terreno perduto dal legittimo amore, ma fu essa stessa messa in pericolo da un amore mostruoso.

III.

Che fare di fronte a tanta depravazione, e per volgere l'amore e l'amicizia alle normali funzioni loro di propagare e conservare la specie, di abbellire e nobilitare la vita? Noi moderni vorremmo qui la parola di fuoco di Paolo di Tarso (Rom. I. 24, 26, 27): « Iddio li consegnò a passioni da far vergogna; Iddio li consegnò nei desideri del loro cuore alla impurità, perchè da sè disonorassero i proprî lor corpi in se stessi ecc. ». Socrate non

trovò questa parola, Socrate non assunse un atteggiamento altrettanto fiero e sdegnoso; parve anzi che scherzasse talora in argomento così grave. Eppure nessuno fu più incorrotto di lui, nessuno mirò quanto lui a fine onesto, nessuno ebbe più a cuore la moralità in tutte le forme e le manifestazioni della vita; se parve talora il contrario, gli è che, al dir d'Alcibiade, egli era come un Sileno, buffone al di fuori con zampogna e flauto in mano, divino al di dentro, tutto pieno d'immagini di dei (1). Socrate volle anzitutto l'amore fra maschi convertire in nobile amicizia, sorgente di nobili cose; volle a un'odiosa perversione dell'istinto sessuale, sostituire un sentimento cavalleresco dell'onore, il culto dell'eroismo e del coraggio, la pratica d'ogni più eletta virtù. Se l'ammirazione della bellezza fisica desta in origine l'amicizia e l'amore, quest'amore non deve avere altro fine che dare all'amico la bellezza interiore, che i suoi lineamenti esterni sembrano promettere, aiutarlo a raggiungere ogni più alto grado di perfezione: l'amore non dev'essere che ardor giovanile, spinta vigorosa, fioritura primaverile di sentimenti generosi in anime elette, quasi il pieno espandersi della umana natura.

Nel *Convito* di Senofonte specialmente, sono le idee di Socrate intorno all'amore (2). Che vi sia una sola Afrodite, o ve ne sian due, la celeste e la volgare, Socrate non sa; sa però che due hanno altari e templi e culto fra gli uomini, e

(1) Plat. *Conv.* XXX, 215 A B.

(2) S'intende che noi riteniamo questo *Convito* non solo autentico, sul che oramai pare non ci possa essere più dubbio ragionevole, ma anche come esprimente idee, in fondo, di Socrate, e non già solo personali di Senofonte, o attinte in buona parte da un *Simposio* di Antistene, come vorrebbe Karl Joel (*Der echte und der Xenophontische Socrates*, Berlin 1901, Zweiter Band, Zweite Hälfte, p. 708-716). Anche non ci persuade la tesi del Rettig (*Xenophontisches Gastmahl*, *Einleitung*), secondo cui il *Convito* senofonteo sarebbe soprattutto un'opera « di poetica e artistica natura ».

che gli amori dei corpi li manda la volgare, la celeste quelli dell'anima, dell'amicizia, delle belle azioni. L'amore dell'anima é di gran lunga superiore a quello del corpo; esso è come una necessità soave e volontaria, ἀνάγκη ἡδεῖα καί ἐθέλουσα, nè si spegne coll'appassire del fiore della giovinezza, nè si sazia mai; l'anima, quanto più cammina verso l'intendere e cresce in saggezza, tanto più diventa degna d'amore, tanto più acquista ciò che vuole l'amore, attraenti parole ed atti. Un'anima rigogliosa di gentilezza, di tratto, di pudica e generosa indole, non può che avere in pregio e in amicizia l'amato; e questi, d'altra parte, come potrebbe non avere in amicizia quello da cui si sa tenuto per uomo onesto, e che vede avere a cuore più il bel costume che il proprio diletto? Mutua affezione, mutua confidenza, πιστεύειν καί πιστεύεσθαι, sono il tratto distintivo dei nobili amori: provvedono l'uno all'altro quelli che s'amano nobilmente, si compiacciono di ogni loro fortuna, si condolgono d'ogni loro disgrazia, vivono lieti quando si vedono sani, si fanno compagnia di continuo, se l'uno o l'altro s'ammali, e pensano l'uno all'altro più se lontani che presenti. Non sono cose piene d'incanto queste? Niente di tutto ciò, anzi tutto il contrario, negli amori ignobili. Indifferenza, odio, disprezzo sono in fondo a questi; « e chi ben guardi, troverà che niente mai di cattivo é avvenuto per opera di quelli che sono amati per i loro costumi, e invece a molte ed empie cose fu cagione una dimestichezza senza pudore, ἐκ τῆς ἀναιδοῦς ὁμιλίας πολλὰ ἤδη καί ἀνόσια πράγματα ». « Io parlo alquanto sboccato, soggiunge qui Socrate, ma non ve ne meravigliate; oltre che il calore del vino eccita ed eleva i miei discorsi, l'amore che abita sempre con me (l'amore dell'anima), mi punzecchia a parlare alla libera contro l'amore avversario. Chi pon mente al corpo, a me pare che rassomigli a chi ha preso un campo in affitto; al quale non preme che

cresca di valore, ma di ricavarne lui quanti più frutti può. Invece, chi vuole l'amicizia, rassomiglia piuttosto a chi possiede un campo proprio; almeno recando da ogni parte quanto di meglio può, accresce il pregio dell'amato .... Anche gli Dei e gli eroi tengono in maggior pregio l'amicizia dell'anima. Giove tutte le mortali della cui forma s'innamorò, le lasciò rimanere mortali; invece tutti coloro di cui dilesse le anime, questi li faceva immortali; del qual numero sono Ercole e i Dioscuri, ed altri se ne dicono; ed io affermo che anche Ganimede fosse rapito in Olimpo da Giove, per ragione non del corpo, ma dell'anima ...... E Oreste e Pilade e Teseo e Piritoo e molti altri fra i semidei, i migliori, non sono celebrati per aver vissuto in un commercio carnale, ma perchè, ammirandosi l'un l'altro, hanno compiuto insieme le più grandi, le più nobili azioni ...... Fu detto, in difesa di quelli che si rinvoltolano nell'intemperanza, che persino un esercito riuscirebbe fortissimo, composto di amanti e di amati, giacchè si vergognerebbero costoro di staccarsi l'un dall'altro: ma sarebbe strano davvero che gente la quale si è assuefatta a non darsi pensiero del biasimo, e a non avere vergogna gli uni degli altri, sia proprio quella che si deve soprattutto vergognare di fare qualcosa di vergognoso! » E Socrate finisce coll'esortare Callia ad amare Autolico d'un amore spirituale, e gliene dice i modi, e a possedere egli stesso, come pure potrebbe meglio d'ogni altro, le virtù che dovrebbe inspirare. « Non vi fate meraviglia, conclude, se vi pare ch'io qui discorra sul serio più di quello che convenga quando s'è a bere: perciocchè io intendo di rimanere insieme colla città l'innamorato perpetuo di quelli che, buoni per natura, hanno nell'animo l'ambizione di aspirare alla virtù » (1).

Udito questo discorso, Licone, padre d'Autolico, esclama,

(1) Senof. *Conv.* VIII, 9-41

volgendosi verso Socrate: « per Giove, tu sei un uomo onesto » (1); e noi non possiamo che approvare il giudizio dell'antico cittadino ateniese! E possiamo anche capire come questa dottrina, esposta da Socrate nel *Convito* senofonteo, abbia avuto quel largo e geniale svolgimento, che troviamo nel *Convito* platonico. Qui Diotima per bocca di Socrate spiega che l'amore rispetto all'anima, che è poi il solo amore possibile fra gli uomini, è desiderio di generare nel bello, onde le belle opere e generose, che sono come una continuazione di noi e ci fanno immortali. Desiderio d'immortalità è adunque, in ultimo, l'amore. Quelli che hanno lo spirito ardente a fare, incontrandosi in una bell'anima e generosa e di buona natura, sono adatti a ravvivarla, fecondarla, renderla capace di grandi cose: abbondano con lei in discorsi di virtù, e come bisogna che sia l'uomo dabbene, e che studi debba proseguire. Così gli spiriti si allevano, si educano a virtù, e si possono ben dire figlioli gli uni degli altri, quelli che sono allevati di quelli che allevano, figlioli di assai maggior pregio che non siano i figlioli dei corpi. E v'ha un'altra generazione più spirituale ancora, la generazione di atti virtuosi dentro l'anima propria, dove è l'anima sola quella che opera, ed opera, innamorata del bello che è in quegli atti, producendo figlioli davvero immortali, poemi, leggi, dottrine; figlioli quali lasciarono Omero ed Esiodo, Licurgo, Solone ed altri molti, pei quali i padri loro diventarono fin oggetto di culto, ed ebbero templi ed altari, il che a padri di figlioli umani non accade di certo (2).

IV.

Io non voglio, nè devo esporre qui la dottrina di Socrate che riguarda l'amore, tema vasto e complesso che pervade, si

(1) Senof. *Conv.* IX, 1.
(2) Plat. *Conv.* XXVII, 209 A B C D E.

può dire, l'intera sua filosofia, e ne è come il sostrato: lo scopo mio è di mostrar ora un lato, un aspetto solo di questa dottrina, cioè come Socrate condanni nettamente, recisamente, per quanto in una forma scherzosa troppo talvolta per noi moderni, quello che fu detto l'amor greco. Non si tratta di epurare quest'amore, ch'è sempre basso e volgare e mostruoso, né può essere epurato; si tratta di distruggerlo e di mettere al suo posto l'amicizia, l'amicizia che nasce in anime generose e ben fatte e mira al bene e alla virtù (1). Socrate continuerà a chiamare amore quest'amicizia e dirà anzi se stesso μαστροπός, προαγωγός (ruffiano) d'un tale amore (2); sebbene chi non vede l'ironia nelle sue parole, e chi non sa come poco a lui importi la correttezza del linguaggio, quando ci sia, in fondo, l'austerità della dottrina?

In realtà il vero, il naturale, il legittimo amore, quello che tutti intendiamo con questo nome, sarà invece anche per lui un altro, l'amore fra l'uomo e la donna; e questo si tratterà di rimettere in onore, questo di elevare all'ufficio morale e sociale che gli spetta. Ed io non dubito che tale sia il principale oggetto del *Convito* di Senofonte. « Quello che mi pare meno avvertito, scrive qui il Bonghi, è l'intenzione che si vede in Socrate, durante tutto il *Convito*, di sviare dall'uomo l'amore sensuale dell'uomo, e di rivol-

(1) Non è dubbio che a tale risultato giunge il *Convito* di Senofonte, chi almeno lo legga senza preconcetti. Anche quando Socrate pare scherzare intorno agli amori fra maschi, lo scherzo finisce sempre colla disapprovazione. Vedi che cosa Socrate dice a Critobulo a proposito degli amori di questo con Clinia (*Conv.* IV. 23-26), e che cosa osserva poi a Carmide (*Conv.* IV. 27-28), e che cosa dice al Siracusano, a proposito degli amori di questo col suo garzone (*Conv.* IV. 52-54). E del resto anche nei *Memorabili*, non in un solo luogo, (I. 2. 29-30; I. 3. 9-14) ciò abbiamo Meno severo invece è Platone.

(2) SENOF. *Conv.* III, 10, e *Conv.* IV, 56-64.

gerlo alla donna. Non so che in altro scritto di quei tempi si discorra della donna meglio e con più favore che in questo. Si dà lode alle donne di amare non la effeminatezza, ma la virtù nei loro mariti (II, 4); si coglie ogni occasione di rilevare in esse l'attitudine a imparare (II. 9), ad acquistare il coraggio (II. 13); anzi, a dirittura, si dice, che, quanto a disposizione naturale non valgono meno degli uomini. Si distingue l'effetto dell'amore sensuale verso il fanciullo da quello verso la donna; sicchè in questa può nascere da affetto reciproco, in quello non da altro che da violenza, o da un'arte malvagia di persuasione (VIII. 21); e la scena d'amore alla fine è tra uomo e donna, e gli spettatori ne son detti eccitati a correre dalle lor donne, e chi non ha moglie, giura di prenderla (IX. 7) » (1). Appunto la scena delle nozze di Arianna e Dioniso, con cui ha fine il *Convito*, e che, con qualche crudezza, non è senza grazia, finezza e amabilità, e potrebb'essere benissimo una scena d'amore moderna, non lascia dubbio sull'intenzione di chi ha scritto il dialogo, e più ancora di chi ne è il protagonista, Socrate. « Ecco che Arianna, abbigliata da sposa, si fece avanti e si assise sul trono....... E Dioniso, quando l'ebbe scorta, si mosse verso lei danzando e, come più amorosamente si potesse, le si mise a sedere sulle ginocchia, e l'abbracciò e la baciò. E quella faceva, sì, la vergognosa, ma pure amorosamente lo riabbracciava. I convitati, guardando, applaudivano, e insieme gridavano: daccapo. Come poi Dioniso, levatosi in piedi, fece levare con sè Arianna, ci fu lo spettacolo delle figure dei due, che si baciavano e si abbracciavano. E quelli che vedevano un così bel Dioniso in carne e in ossa, e quel fiore di Arianna, che si baciavano non per celia, ma per davvero, eran tutti rapiti a contemplarli. Giacchè pareva

(1) *Il Convito di Platone* tradotto da R. Bonghi, Roma, Bocca, 1888, a p. 32-33 del Proemio.

lor sentire Dioniso domandarle, se gli volesse bene, e quella fargliene giuramento, per modo che non solo Dioniso, ma tutti gli astanti giuravano insieme, che, di certo, di certissimo, il fanciullo e la fanciulla si amavano..... Alla fine i convitati vedendoli abbracciati insieme...... chi era celibe, giurò di prender moglie, e chi era ammogliato, salì a cavallo e corse a casa, per stare insieme con la moglie » (1).

Ecco l'amor vero rispetto ai corpi, di cui, per bocca di Socrate, dirà Diotima nel *Convito* platonico che il fine ancora è l'immortalarsi generando, che vale quanto dire rinnovandosi perpetuamente di padre in figlio. « A questo modo, nota Diotima, tutto il mortale si salva, non col restare sempre in tutto e per tutto lo stesso, come il divino, ma col lasciare quello che se ne va e invecchia, e diventare qualcos' altro (2) ». « Cosa divina è questa; e in creatura che é mortale, questo è immortale, il concepire e il generare » (3). « Immortal vita, insin che il tempo duri, si procura così » (4).

V.

E sta bene. Ma come volgere l' uomo alla donna? Come far amare il matrimonio e la vita di famiglia? Come rimettere in onore gli affetti famigliari? Come togliere le brutture di amori osceni e mostruosi? Non c' era che un mezzo. Rialzare la donna, rialzarla intellettualmente, moralmente e socialmente, così che l' uomo vedesse in lei non già un essere inferiore, ma la compagna sua, la confidente dei suoi pensieri e delle sue azioni, quasi il complemento naturale della sua vita e del

(1) Senof. *Conv.* IX, 3-7.
(2) Plat. *Conv.* XXVI. 207 A — 208 B.
(3) Plat. *Conv.* XXV. 206 B — 207 A.
(4) Plat. *Conv.* XXVII. 208 E.

suo spirito; la massaia vigile della sua casa, ma insieme la madre venerata de' suoi figli e la padrona del suo cuore.

Si propose tutto ciò Socrate? Parrebbe in sulle prime troppo ardito affermarlo. Anche qui, come in altri punti della sua vita e del suo pensiero, egli è come un poliedro a più faccie, a due faccie almeno, e molti e legittimi dubbi si presentano. Certo ei non diede l'esempio degli affetti famigliari; tutto occupato in quella sua vita di speculazione e di ricerca, tutto inteso ad ammaestrare altrui, sempre attorno a caccia di chi conversasse con lui, di chi potesse avviare al vero ed al bene, parve dimenticare la famiglia, parve sovrattutto dimenticare che da questa potea benissimo incominciare il suo ammaestramento, che, come da piccolo centro, si sarebbe poi esteso a tutta la città. Appunto Antistene un giorno si maravigliava con lui, che non incominciasse dall'ammaestrare la moglie sua, che di ammaestramento avea tanto bisogno (1).

Anche in circostanze solenni, quelle in cui l'uomo sente più vivo il desiderio degli affetti famigliari, che lo sorreggano e confortino, Socrate parve incurante dei suoi, e la moglie sua in pianto, ed i figli ch'erano venuti a salutarlo in carcere, nell'ultimo giorno, rimandò quasi bruscamente (2). S'aggiunga, e ciò specialmente è parso grave, e di ciò specialmente gli si è fatto quasi un capo d'accusa, che egli ebbe, un giorno, un singolar dialogo con un'etéra intorno all'idea e al metodo dell'arte sua (3). Qual concetto, si disse, potea avere della famiglia, e come si sarebbe proposto di rimettere questa sulle sue basi naturali, l'amore ed il rispetto per la moglie, un uomo che non amava la famiglia, che non amava la moglie, che non isdegnava di conversare colle etére intorno ad argomenti di questo genere?

(1) Senof. *Conv.* II. 10.
(2) Plat. *Fedone* III. 60 AB. LXV. 116 B.
(3) Senof. *Memor.* III. 11.

E la conclusione non farebbe una grinza, se non ci fossero quelle altre faccie del poliedro, a cui accennavo più sopra. Anzitutto nessuna meraviglia che un uomo come Socrate, che l'amore dell'investigazione e della ricerca spingeva incessantemente a interrogare chiunque incontrasse, a sottoporlo a un esame in tutta regola, a non lasciarlo andare se prima non avesse messo a nudo tutto se stesso, non si peritasse di fare altrettanto anche colle etère. Socrate, spirito eminentemente speculativo e dialettico, ricercatore assiduo del sapere, Socrate che stima di aver avuto la missione di vivere filosofando e scrutinando se stesso e gli altri, è non meno nel dialogo con Ippia intorno alla giustizia, o in quello con Eutidemo intorno alla provvidenza divina, che nel dialogo coll'etèra Teodota intorno alle seduzioni e alle grazie femminili. Tutto è oggetto di ricerca per lui, tutto ei guarda con occhio curioso; di tutto ei vuole rendersi conto; niente lo lascia indifferente; non a torto, in un certo senso, Aristofane lo rappresentava come passeggiante l'aria e investigante il cielo e la terra (1).

D'altra parte in nessun altro dialogo (2), forse, meglio che in questo coll'etèra Teodota, si rivela l'ironia di Socrate, quella sua arte mirabile di umorismo e di canzonatura, per cui a un tratto appare che ha detto per celia tutto quello che ha detto, e che a ben altro egli mira da quello che parrebbero indicare le sue parole. « Perchè dunque, o Socrate, non mi ti faresti compagno nella caccia degli amici? — Basta, per Giove, che tu mi persuada. — E come potrei persuaderti? — T'ingegnerai tu stessa di trovarne il modo, se avrai bisogno di me. — Vienmi dunque a trovare sovente. — Ma, Teodota mia, non mi è guari facile di trovarne il tempo;

(1) *Nubi* v. 225 e sg.
(2) Di quelli almeno riferitici da Senofonte.

le molte mie faccende, e private e pubbliche, mi tolgono ogni ozio. Aggiungi che ho delle amiche, alle quali insegno l' arte dei filtri e delle incantagioni : queste non mi lascieranno partire da loro nè dì, nè notte. — E sai tu anche quest' arte, o Socrate? — E per che altro credi tu che questo Apollodoro qui, e questo Antistene non mi lascino mai? Che Cebete e Simmia vengano da Tebe per istarsi meco? Sappi che ciò non avviene senza molti filtri, molti incanti, molte magiche ruote. — Imprestami adunque la tua ruota, che io la giri al tuo indirizzo, e ti tiri a me. — Ma, per Giove, io non voglio venire attratto verso di te, ma sì che tu venga a me. — Ed io ci verrò, solo che tu mi riceva. — Ti riceverò, se non ci sarà meco un' altra amica più cara » (1).

La chiusa del dialogo singolare, mentre rovescia, in parte almeno, o certo attenua, tutto ciò che nel corso del dialogo era stato detto e che certo non era oro di coppella, indica chiaramente lo scopo ultimo dell' opera, della vita di Socrate: ammaestrare all' amore della virtù, al culto della sapienza. Appunto quelle amiche alle quali lo scherzoso uomo dice d' insegnare l' arte dei filtri e delle incantagioni, e che non lo lascieranno partire nè dì nè notte, sono come i simboli delle virtù, e quell' amica più cara che, stando con lui, gl' impedirà di accogliere in casa altra donna, è la sapienza.

E quanto alla poca cura di Socrate per la famiglia, certo non possiamo dire che non fosse ; ma tutti sanno qual tipo di moglie era la Santippe! Antistene la definiva la donna più riottosa di quante sono, sono state e saranno ; e Socrate stesso diceva, scherzando, che l' aveva presa per addestrarsi ad esercitare la pazienza e il pieno dominio di sè nelle circostanze più difficili (2).

(1) Senof. *Memor.* III. 11. 15-18, trad. Bertini.

(2) Senof. *Conv.* II. 9-10. Noi non neghiamo che Santippe, dato il modo

Non bisogna poi dimenticare che i grandi riformatori, tutti pieni dell' opera a cui hanno dedicato la vita e come assorbiti in essa, non hanno esitato mai a sacrificarle financo la famiglia: questa è come una parte, un' estensione della persona, e l'opera loro oltrepassava la persona ed abbracciava il mondo! Cristo stesso, e non paia irriverenza se qui faccio il suo nome, diceva: Chi non abbandona la moglie ed i figli e non mi segue, non è degno di me!

Del resto Socrate si doleva, quasi, che l'opera sua richiedesse il sacrificio dei suoi. « Io vivo in una infinita povertà per ossequio all' Iddio » (1), dice egli a'suoi giudici; « io ho trascurato ogni affar mio già da tanti anni e attendo sempre ai vostri » (2). E non è vero che fosse durezza di cuore quella che in carcere gli fece rimandare bruscamente la moglie ed i figli. I discepoli suoi, quand'egli ebbe bevuta la cicuta, si diedero a piangere e a singhiozzare, e Socrate disse loro: « Che mai fate, o maravigliosi? S' io ho mandato via le donne, la più piccola cagione non è stata questa, che non commettessero di tali esorbitanze. E poi ho anche sentito che si deve finire in letizia. Sicchè state cheti, e fatevi forti » (3). Ecco perchè ei rimandò la moglie ed i figli: voleva morire serenamente e fortemente, come serenamente e fortemente era vissuto: anche la sua morte, come la sua vita, dovea essere feconda d' insegnamenti.

di vivere e date le qualità, diremo così, poco coniugali di Socrate, meriti di essere in qualche modo difesa e riabilitata, come infatti assai bene ha fatto lo Zeller nello scritto « Zur Ehrenrettung der Xantippe » (*Vorträge und Abhandlungen*, Erst e Sammlung, Leipzig 1875); ma, qualunque fossero i motivi per cui era divenuta tale, ella resta pur sempre quella donna terribile che la definitiva Antistene. Cfr. Joel, op. cit. Zweiter Band, Zweite Hälfte p. 723.

(1) Plat. *Apol.* IX. 23 C.

(2) Plat. *Apol.* XVIII. 31 B.

(3) Plat. *Conv.* LXVI. 117 D E.

E c' è dell'altro. Senofonte nei *Memorabili* riferisce un dialogo di Socrate col figlio suo Lamprocle, intorno ai doveri del figlio verso la madre. L'umore aspro di Santippe si sfogava non meno coi figli che col marito. Lamprocle non avea la pazienza del padre, l'avea anzi un giorno perduta; Socrate si sforza di calmarlo, mostrandogli quanto a torto fosse adirato colla madre, e lo fa con parole così gentili ed affettuose, che non so se in tutta la letteratura antica esista un discorso altrettanto efficace sui doveri dei figli. « Non è vero che quanto maggiori benefici uno avrà ricevuto, tanto più ingiusto sarà, se non ne rende il contraccambio? — Verissimo. — Or chi troveremo noi che abbia ricevuto da alcuno benefizi più grandi di quelli che i figli dai loro genitori? ..... L'uomo provvede al sostentamento della futura madre de' suoi figli, e ai figli nascituri apparecchia tutte le cose che egli crede utili alla vita, e queste in quella maggiore abbondanza che può. La donna poi, concepito che abbia, porta questo suo peso assai gravoso per lei, e pericoloso alla sua vita, gli fa parte del nutrimento onde vive ella stessa, e dopo aver compiuto il suo tempo e partorito con molto travaglio, nudrisce il suo parto e ne ha cura, senz'averne ancor ricevuto alcun beneficio, e senza che il bambino conosca chi gli fa tutto quel bene: egli non può neppure significare di che cosa abbisogni; ma la madre ne indovina i bisogni, ne spia i desideri e s' ingegna di soddisfarli: essa lo allatta per molto tempo, assoggettandosi giorno e notte ad ogni travaglio, senza sapere come ne sará ricambiata ..... — Sia pure che la madre abbia fatto tutto questo, e mille volte di più; niuno potrebbe tuttavia soffrirne l'asprezza ..... Ella dice cose che niuno vorrebbe mai udirle in vita sua. — Ma tu quante cose intollerabili le avrai fatto udire, quante noie le avrai cagionate, non solo colla voce, ma coi fatti, quando da bambino non avevi requie nè dì nè notte, e quanta pena quand' eri ammalato!...

Credi tu che gl' improperi ch' ella ti dice siano a te più gravi ad udirsi, che agli attori drammatici quelle atrocità che si dicono a vicenda nelle tragedie? .... E tu che sai benissimo che tutto quel che ti dice la madre, non solo non te lo dice per alcun male che ti voglia, ma sì perchè ti vuol tanto bene, quanto a nessun altro, tu te ne crucci? O credi forse che la madre ti voglia male? ..... Questa madre adunque che ti è benevola, e che, quando sei ammalato, ti usa tutte le cure che può, affinchè tu risani e affinchè non ti manchi alcuna delle cose necessarie, questa madre che fa per te molti voti agli dei, e questi voti li adempie, tu dici che è aspra? Io davvero credo che, se tu non puoi sopportare una tal madre, tu non possa sopportare il tuo bene...... Alle altre persone sei disposto ad usare ogni riguardo, e alla madre che ti ama più di tutti, non credi di dover rendere onore e servizio? Non sai che anche la città passa sopra ad ogni altra ingratitudine,... ma, se alcuno trascura i genitori, gl' impone una pena, e nella disamina che si fa prima di ammettere alcuno all' esercizio di una carica, un uomo colpevole di tale trascuranza è riprovato ed escluso? .... E per Giove! in quella disamina si ricerca perfino se il nuovo eletto, i cui genitori fossero morti, abbia trascurato di onorarne i sepolcri. Tu adunque, se hai senno, figlio mio, supplicherai gli Dei che ti perdonino, se in qualche cosa hai mancato verso la madre, acciocchè forse anch' essi, tenendoti per un ingrato, non ti neghino i loro benefizi; e, quanto agli uomini, ti guarderai che, accortisi della tua negligenza verso i genitori, non ti abbiano tutti in dispregio, sicchè da ultimo ti si vegga ridotto alla solitudine, senza un amico al mondo » (1).

Un uomo che pensa e si esprime così, non può essere accusato d' indifferenza per la donna: egli ne sente invece tutto

(1) Senof. *Mem.* II. 2.

l'alto valore morale e sociale; egli intuisce almeno, con perfetta lucidezza qual posto deva occupare nella famiglia: egli ha sovrattutto una grande gentilezza e bontà di cuore, non ostante cert' aria prosaica e pedantesca, certa asperità di tratti e di modi, che possa mostrare in talune occasioni; e la gentilezza e la bontà di cuore furono sempre in un uomo le condizioni migliori per apprezzare convenientemente la donna.

VI.

Mettete ora accanto a quest' uomo una donna di eletto sentire, di nobile intelletto, di fine e larga coltura; una donna che, compresa dell' inferiorità morale e sociale in cui era tenuto il suo sesso, si propone di rialzarlo e dargli il posto che gli spetta nella vita; fate che questa donna comunichi a lui i suoi ideali di femminismo onesto, ed egli li accetterà di gran cuore e coopererà con lei a farli trionfare, o, meglio, vedrà questi ideali conformi ai suoi stessi ideali, e ne avrà conforto e incoraggiamento a mettere a loro servizio l'ardore della sua anima d'apostolo. Ci fu questa donna? Ed ebbe questi ideali? E fu in rapporto con Socrate?

In una casa signorile di Atene si accoglieva una sera a piacevoli conversari una società eletta, uomini, donne: la padrona di casa andava attorno dall' uno all' altro gruppo degli ospiti, cercando di animarli con la sua vivacità e la sua grazia: c' erano fra gli ospiti Senofonte e sua moglie. D' un tratto la padrona di casa si ferma dinanzi a questi due e domanda alla donna: « Dimmi, di grazia, se la tua vicina ha dell' oro migliore di quello che tu hai, quale vorresti possedere dei due? — Il suo, disse. — E se ha la veste e tutto il resto dell' ornamento muliebre, di maggior pregio del tuo, quale dei due preferiresti? — Il suo, rispose. — Or dunque, se ella abbia

un marito migliore del tuo, quale dei due preferiresti, il tuo, o il suo? ». Qui la donna si fece rossa; e la padrona di casa, rivolta allora la parola a Senofonte: « Di grazia, disse, o Senofonte, se il tuo vicino ha un cavallo migliore del tuo, quale dei due vorresti avere? — Il suo, disse. — O se abbia un fondo migliore del tuo, qual dei due sceglieresti? — Il migliore, rispose, il suo. — O se abbia una moglie migliore di quella che tu hai, quale delle due preferirai? » E qui anche Senofonte tacque. E allora la padrona di casa: « Poichè nessuno di voi due, riprese, non mi ha risposto a quello appunto ch'io voleva sentire, dirò io che cosa pensi ognuno di voi due. Tu, o donna, aspiri ad avere un uomo ottimo, e tu, Senofonte, una moglie eletta fra tutte. Onde, se non vi adopererete a che non ci sia sulla terra un uomo e una donna migliore di voi, aspirerete sempre a quello che avrete reputato ottimo, tu, di essere marito dell'ottima delle mogli, e costei, d'aver sposato l'ottimo dei mariti ».

La casa signorile in cui avea luogo questo dialogo, era la casa di Pericle; la donna intellettuale, la gentile οἰκοδέσποινα, che provocava il dialogo, era la moglie di Pericle, Aspasia (1).

Appunto Aspasia fu maestra a Socrate di femminismo. Era costei, per quanto etéra in origine, donna di alti sensi, di eletta educazione, di varia e larga coltura. Sposata a Pericle, il grand'uomo di stato, affascinato dalle sue doti e dalla sua bellezza, fu esempio insigne di dolcezza e tenerezza coniugale; il marito, si dice, non usciva in pubblico, nè rientrava senza

(1) Un frammento d'uno scrìtto d'un discepolo di Socrate, Eschine, intitolato « Aspasia » della cui autenticità e fedeltà non é lecito dubitare, ci permette di ricostruire, nonchè il dialogo che nel frammento é riferito, la scena del dialogo. — Il frammento é in Cicerone, *De invent. rhetorica* I. 31, e noi non abbiamo fatto che tradurlo. Cfr. Quintiliano V. 11. 28; Hermann, *De Aeschinis socratici reliquiis* p. 16 e seg. Gottingae, 1850; Hermann, De *Socratis magistris* p. 19 e sg.; Pöestion, *Griechische Philosophinnen*, 1882, p. 135 e seg.

salutarla con un bacio (1). Aiutava il marito in ogni nobile occupazione dello spirito, fin a comporgli o inspirargli, secondo dicono gli antichi, alcune delle orazioni sue più famose, fra l' altre l' orazione funebre pei morti nella guerra del Peloponneso; anche molti atti e risoluzioni della vita politica gli avrebbe inspirato. Ma era sovrattutto donna di società, maestra di coltura e d' eleganza. In quell' Atene dove la donna era chiusa nel gineceo e appariva in pubblico solo nelle festività religiose, Aspasia aprì il primo *salon*, fece del peristilio della sua casa un ritrovo geniale, di cui ella, dotta allettatrice, come l' omonima sua cantata tant' anni dopo dal Leopardi, era l' anima e il centro, e a cui convenivano gli uomini più insigni del tempo, politici, filosofi, poeti, artisti e giovani eleganti. Anche le donne non mancavano, e, come agli uomini la sua casa era il tempio delle grazie e delle muse, il centro di ogni colta eleganza, il richiamo del fiore della coltura greca, le donne vi attingevano spirito nuovo di sociabilità, aspirazioni oneste ad un miglioramento della loro condizione sociale, incitamenti ed esempi per una vita intellettualmente e moralmente più degna. Era un fatto nuovo per la Grecia. Giammai donna era salita a così alto grado, giammai avea acquistato così sicuro dominio sugli animi, giammai lo spirito e la coltura, la grazia squisita del fare, l' onestà e la praticità dell' insegnamento per la vita e il governo della famiglia, aveano avuto più solenne espressione. Protagora, Anassagora fra i filosofi, Zeusi e Fidia fra gli artisti, Euripide fra i poeti, pendevano dalle labbra della donna intellettuale, mirabile convegno di sapere, di eleganza, di cortesia.

Anche i famigliari di Socrate frequentavano la casa d' Aspasia, e vi conducevano le lor donne ad udirla (2). Ma più

(1) Plutarco *Vita di Pericle* c. XXIV.

(2) Plutarco, *Vita di Pericle* XXIV. *καί γὰρ Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα καὶ τὰς γυναῖκας ἀκροασομένας οἱ συνήθεις ἦγον είς αὐτήν.*

che altri frequentava quella casa Socrate e, avvezzo com' era a mescolarsi con artigiani e con uomini del popolo, s' affinava in quel conversare aristocratico, e vi acquistava certo quella signorilità di pensiero e di parola, che contrasta così singolarmente con quella sua natura di filosofo popolano (1). Aspasia d'altra parte dovea dilettarsi non poco al metodo e allo spirito del conversare socratico e tentare di riprodurlo imitandolo. Eschine e Antistene, famigliari di Socrate, in due scritti perduti, intitolati « Aspasia » hanno riprodotto i dialoghi della donna con Socrate e con altri: appunto un frammento di questi dialoghi è il discorso, riferito prima, di Aspasia con Senofonte e sua moglie.

Da questo discorso è già lecito arguire quale fosse l' argomento preferito dei conversari d' Aspasia, e specialmente dei conversari d' Aspasia con Socrate: la famiglia; le condizioni e i doveri del matrimonio; come devono essere l' uomo e la donna nella famiglia e così via. E la cosa è confermata da altra parte. Nei *Memorabili* (2) Socrate racconta di aver udito da Aspasia, che gli sposi che siano stati ingannati, sul conto delle qualità dell 'uno e dell' altro, da informazioni mendaci di mediatrice interessata, si odiano fra loro e odiano la mediatrice, onde la necessità che si conoscano bene e con verità, prima di sposarsi, perchè il matrimonio riesca felice. Nell' *Economico* (3) abbiamo accenni anche più espliciti. « Quei mariti, domanda qui Critobulo a Socrate, che tu dici aver delle buone mogli, gli è che le hanno tirate su essi medesimi? Niente di meglio che esaminare questo argomento,

(1) Nel *Menesseno* di Platone (235 E) Socrate accenna ad Aspasia come a sua maestra di retorica; e certo dell' influenza di Aspasia su Socrate per questo rispetto, non è lecito dubitare, per quanto forti e legittimi dubbi persistano sull' autenticità del *Menesseno* come opera platonica.

(2) II. 6. 36.

(3) III. 14.

risponde Socrate. Io ti presenterò ad Aspasia, la quale ti mostrerà tutte queste cose assai più dottamente di me ». E aggiunge poi subito, quasi ad illustrare questo insegnamento d'Aspasia: « Giudico la moglie, buona compagna della casa, valere, in tutto e per tutto pel bene, quanto il marito: poichè gli averi entrano in casa il più delle volte per le opere del marito, ma moltissimi si consumano per le spese della moglie; e le case prosperano, quando quelle siano fatte bene, vanno in rovina, quando sian fatte male ».

Aspasia era adunque una vera maestra di femminismo; e chi può dire che appunto le sue idee, che miravano a dare alla donna il posto che le spetta nella vita, sollevandola intellettualmente e moralmente, idee che certo doveano sembrare audaci in una società in cui la donna era tenuta in una soggezioné intellettuale e morale, e tali da rovesciarla interamente, non abbiano, più che le accuse onde fu fatta segno dai comici, di scostumatezza e d'empietà, contribuito a sollevarle contro i pregiudizi de' suoi contemporanei, e a tradurla dinanzi al tribunale degli Eliasti? (1).

Socrate imparò da questa maestra; non già che si possa escludere che alle idee sue riguardo alla donna giungesse anche per riflessione propria; ma il motivo, non foss'altro, gliene venne certo da questo grande esempio.

E Socrate sostenne anzitutto che la natura della donna non è per nulla inferiore a quella dell'uomo; ha bisogno solo di

(1) Uno studio importante su Aspasia ha fatto L. Becq De Fouquières, *Aspasie de Milet*, Paris, 1872. Particolarmente notevoli sono i capitoli V. VIII. IX. XI. XII di questo studio, dove sono messi in luce i rapporti di Aspasia coi più grandi spiriti dell'epoca, e specialmente coi Socratici, il carattere eminentemente morale della sua riforma femminista ecc.

Anche notevoli osservazioni su Aspasia troviamo nel geniale studio del Chiappelli *Le donne alle scuole dei filosofi greci* in *Saggi e Note critiche*, Bologna, 1895.

cognizione e di forza; le si può insegnare con fiducia tutto ciò in cui si voglia averla istruita (1). A questo principio di Socrate, che è veramente capitale in una teoria della donna, per non parlare qui di Platone che gli darà un largo, troppo largo, svolgimento, fecero eco più o meno tutti i discepoli usciti dalla sua scuola. Antistene il cinico insegnava che la virtù dell'uomo e della donna è la stessa (2); Senofonte sosteneva che, come della pecora mal disposta, il più delle volte, facciamo colpa al pastore, e del cavallo che non riesce a bene, al cavaliere, così della moglie che pecchi per non averla istruita nelle belle e oneste cose, il biasimo spetta tutto al marito (3); Isocrate, l'oratore, faceva dire a Nicocle, re di Salamina, le solenni parole: « Mi pare molto da biasimare chi, avendo menata moglie e fattasela consorte di tutta la vita, poi contraffacendo al suo proprio fatto, affligge co' suoi piaceri quella dalla quale egli si persuade che niuna afflizione gli convenga ricevere; e dove egli in altri consorzi e in altre congiunzioni si porta convenevolmente, non guarda di mancare in questo consorzio ch'egli ha colla moglie, il quale sarebbe da osservare con tanto più studio che gli altri, quanto egli è il più stretto e il maggiore che l'uomo abbia..... Nè anco mi è piaciuta mai quell'opinione che hanno la più parte dei principi intorno alla procreazione dei figliuoli, nè mi è paruto ben fatto di procreare questo da femmina di minor grado, quello da persona di più alto affare, e lasciar figliuoli altri spuri ed altri legittimi, ma ho creduto che quanti nascessero da me, tanti dovessero potere, sì dal canto del padre e sì della madre, riferire la propria origine a mio padre Evagora fra i mortali, agli Eacidi fra gli eroi, a Giove tra gl' iddii, e nessuno de' miei figliuoli dovere essere privato di questa no-

(1) Senof. *Conv.* II, 9.
(2) Diog. Laerz. VI, 12.
(3) *Econ.* III. 12.

biltà di stirpe » (1). E anche Euripide, il poeta, faceva eco a quel principio, e il coro delle donne nella sua *Medea* cantava così:

. . . . La mutata opinion favore
E laude a noi concede.
Viene alle donne onore,
Né più il femineo sesso
Andrà da fama obbrobrïosa oppresso.
E cesseran le Muse
Lor vieti canti, onde infedel ridire
L'indole nostra e il nostro côr son use:
. . . .

ed altrove:

Spesso già di parole
Con sottili argomenti io disputai,
E con più che non suole
Feminil sesso, arguto studio intenso;
Chè in noi pur senso
Di saggezza ragiona, e troverai,
Non tutte, no, ma delle donne alcune
Di saper non digiune (2):

nei quali ultimi versi vibra forse il ricordo, rimasto nella mente del poeta, delle dotte dispute di Aspasia cogli ospiti suoi e specialmente con Socrate.

VII.

Ma sovrattutto nell'*Economico* di Senofonte è rispecchiata la dottrina di Socrate che riguarda la donna. È, per questa parte, l'*Economico* un libro dei più interessanti dell'antichità. Vi si descrive fra l'altro l'ufficio della donna nella famiglia,

(1) *Nicocle* 40, trad. Leopardi.

(2) Traduz. del Bellotti, Firenze, Barbèra, 1875, vol 1, p. 24 e 62; nel testo greco v. 416-423; 1077-1085.

presentandone un gentile esempio nella moglie d' un ricco Ateniese, Iscomaco, il quale, mentre la circonda di cure amorose, viene educandola, come una pianta delicata, nel caro giardino dell' intimità famigliare. Alcuno potrebbe credere che le idee svolte in questo libro sono di Senofonte, non di Socrate; di Senofonte che, avendo avuto molti rapporti con Sparta, vi aveva imparato in qual conto deve esser tenuta la donna. E certo l' esempio di Sparta non deve esser rimasto senza efficacia su l' animo di Senofonte, e certo egli deve avere scritto non soltanto in nome di Socrate, ma anche in nome suo. Ma le idee erano il patrimonio comune della scuola, e risalivano al fondatore; Socrate stesso del resto aveva una preferenza decisa per la costituzione e i costumi Spartani.

Come ammettere poi che Senofonte, se non avesse espresso anche idee di Socrate, oltrechè sue, le avrebbe messe in bocca a Socrate, come invece fa in questo libro? Negli altri libri in cui parla in nome proprio, come per esempio nella *Politia dei Lacedemoni, nella Politia degli Ateniesi, nel Cinegetico, nell' Ipparchico, ecc.*, Socrate non interviene, e la forma adoperata è quella del trattato o del discorso, non del dialogo. Qui invece abbiamo un vero e proprio dialogo socratico, e il principale interlocutore è Socrate; sicchè per poco non diremmo una continuazione dei *Memorabili* questo libro, che altri infatti, sia per la qualità delle cose che vi si dicono, sia per la forma in cui Socrate le dice, sia anche perchè è privo d' esordio, hanno considerato appunto come un quinto libro dei *Memorabili*. E d' altra parte come non tenere alcun conto delle parole con cui l' *Economico* incomincia, e in cui Senofonte dichiara esplicitamente di avere udito egli stesso, ἤκουσα, Socrate disputare delle cose che formano il soggetto del libro? (1).

(1) Noi, pur non ritenendo collo Schenkl (*Xenophontische Studien*, 1876) che l' *Economico* faccia con il *Convito* e i *Memorabili* un solo tutto, inteso

Eguaglianza morale dell' uomo e della donna, congiunta alla differenza delle loro funzioni, ecco in poche parole la base su cui dovrebbe fondarsi la famiglia, secondo Socrate nell' *Economico*. Egli ha già sostenuto che la natura della donna non è per nulla inferiore a quella dell' uomo (1): ciò implica la eguaglianza morale dei due sessi. Non già che questa eguaglianza voglia dire identità di funzioni e di doveri particolari, che sono invece diversissimi nell' uomo e nella donna; vuol dire identità di valore morale e di destino finale. L' uomo e la donna hanno ciascuno un'opera propria assegnatagli dalla sua natura peculiare, ma hanno insieme un solo e medesimo fine, la perfezione morale, da raggiungere: hanno relatività e specialità di mezzi, ma assoluta conformità di fine. Ecco come si esprime Iscomaco per bocca di Socrate: « Dio ha disposto fin dal principio la natura della donna per le opere e le cure in-

a difendere Socrate dalle accuse molteplici, che non lo risparmiarono neppure dopo morto, opinione alla quale s' è accostato in gran parte anche il Lincke (*De Xenophontis libris Socraticis*, Gymn. Progr. Jena 1890), crediamo però che il libro esponga dottrine che, se non veramente nella lettera, certo nello spirito appartenevano in proprio anche a Socrate, e che quindi, se non direttamente, almeno indirettamente contribuisca ad elevare la persona morale del maestro, e perciò ancora a difenderne la memoria. — L' Hartmann (*Analecta xenophontea*, 1887) ha sostenuto che senofontee, non socratiche, siano le cose che Socrate viene insegnando nell' *Economico*. Ma ci pare tesi assai azzardata. Come tesi assai azzardata ci pare quella sostenuta recentemente dal Joel (op. cit. Zweiter Band, Zweite Hälfte p. 953-993), secondo la quale Socrate, filosofo puramente individualista, non si sarebbe occupato della riforma sociale; il passaggio dall' individuale al sociale apparterrebbe ad Antistene il cinico, da cui Senofonte l'avrebbe accettato, accordandosi per tal modo « il più radicale dei Socratici col più conservatore dei Socratici (p. 975) »; sicché il principio e il senso della famiglia, così spiccato nell' *Economico* e anche nella *Ciropedia*, sarebbe un proprio ideale di Senofonte, ch' egli non avrebbe avuto comune col maestro. Stretti come siamo entro i limiti di una nota, non possiamo dir altro ora se non che non accettiamo questa tesi.

(1) Vedi la cit. fatta sopra del *Convito* di Senofonte (II. 9).

teriori, quella dell'uomo per le opere esteriori. Poichè ha conformato il corpo e l'animo dell'uomo a poter più tollerare il freddo, il caldo, i viaggi, le spedizioni militari, per questo impose ad esso le opere esteriori, τὰ ἔξω ἐπέταξεν ἔργα. Avendo invece fatto il corpo della donna meno atto a queste cose, impose a lei le opere interiori. Sapendo poi d'avere instillata ed imposta, ἐνέφυσε καί προσέταξε, alla donna l'educazione dei figliuoli appena nati, le ha dato anche per i bambini appena nati più di naturale amore che all'uomo. E poichè la destinava a guardiana dei beni che s'accolgono nella casa, e sapeva non essere il timore cattivo guardiano, le ha dato un'anima più timorosa che all'uomo; mentre, intendendo bene che conveniva chi lavora al di fuori difendere contro ingiuste aggressioni, dava all'uomo maggiore intrepidezza ed ardire ».

Fin qui la diversità delle funzioni, dipendente dalla peculiare natura dei due sessi, è messa in piena luce; e Socrate, secondo un suo concetto finalistico del mondo alquanto grossolano e antropomorfico, fa intervenire in tutto ciò Dio, quasi un operaio sempre affaccendato a dare alle cose, agli esseri, assetti e adattamenti speciali.

Ma Iscomaco soggiunge tosto: « Però, siccome fa d'uopo che ambedue (l'uomo e la donna) e diano e ricevano, Dio ha dato in comune ad ambedue la memoria e la diligenza, μνήμη καί ἐπιμέλειαν, per modo che non potresti distinguere se più di queste abbia il sesso femminile o il maschile. Egualmente diede in comune ad ambedue il potere di padroneggiarsi in ciò che conviene, τὸ ἐγκρατεῖς εἶναι ὧν δεῖ, e permise che qual de' due fosse migliore, l'uomo o la donna, avesse più di questo bene (di poter padroneggiarsi cioè, di possedere l'ἐγκράτεια) ». E qui è affermata recisamente l'eguaglianza dei due sessi, sia nel rispetto intellettuale che nel rispetto propriamente morale: e chi pensi quale importanza Socrate annettesse alla virtù

dell' ἐγκράτεια, che era insieme possesso di sè, libertà, saggezza, ragione, la virtù umana, per eccellenza, e veda come, per lui, la donna possa avere più che l' uomo di questa virtù, riconoscerà che egli ammette fin anche che la donna possa essere superiore all' uomo, a dispetto del suo sesso e della sua debolezza fisica.

La diversità delle funzioni e delle attitudini, pure in nature intellettualmente e moralmente eguali, fa che i due sessi hanno bisogno l' un dell'altro per completarsi a vicenda e formare nella vita come un essere solo, le cui opere cospirino ad una stessa meta. È il principio che enuncia subito dopo Iscomaco con queste parole. « Poichè la natura non li ha fatti egualmente adatti a tutte le cose, essi hanno più bisogno l'un dell'altro, δέονται μᾶλλον ἀλλήλων, e la coppia è più utile a se stessa, potendo l' uno quelle cose, che difettano nell'altro. Bisogna dunque, o donna, sapendo tutto ciò, adempiere, l' uno e l'altro come meglio è possibile, i doveri che Dio assegna a ciascuno di noi » (1).

Le leggi scritte si conformano alle leggi non scritte; le istituzioni umane sono ossequenti alle istituzioni divine; i rapporti razionali stabiliti da Dio fra l'uomo e la donna, la legge civile, semplice espressione d' un diritto anteriore e superiore, osserva e riconosce. « Ciò che la natura prescrive, aggiunge infatti Iscomaco, la legge approva dal canto suo, unendo l'uomo e la donna. Come Dio ha dato loro la comunione dei figli, così la legge dà loro la comunione della casa, e la legge pure dichiara belle, oneste, καλά, le funzioni che Dio attribuisce particolarmente a ciascuno dei due sessi. In realtà è più bello per la donna lo star dentro che fuori di casa, e per l' uomo più brutto lo star in casa che aver cura delle cose esteriori. Che se alcuno fa contrariamente a ciò per cui Dio l' ha naturalmente disposto,

(1) *Econom*. VII. 22-29.

certo gli dei non possono ignorare ch' egli turba l' ordine, ἀτακτῶν, e viene punito del trascurare ciò che gli converrebbe fare, o del fare ciò che è l'opera della donna » (1).

Non si potrebbe dire, con più efficacia e con più semplicità insieme, per una parte che la legge deve conformarsi all'eterno ordine delle cose stabilite dalla natura e da Dio, e, per l'altra, che quest'ordine non può essere disconosciuto da chicchessia, che sotto pena di pagare la colpa colle conseguenze funeste del disordine! Dunque, donna e uomo eguali nei diritti alla virtù e alla sapienza, eguali dinanzi a Dio e alla natura, utili egualmente e rispettabili e sacri nella diversità delle loro funzioni: ecco la dottrina di Socrate, lontana egualmente dal pregiudizio e dall' utopia, d' un grande valore scientifico, e sovrattutto di una grande purezza morale (2).

Poichè uomo e donna sono eguali e solidali in tutto e devono condurre vita in comune e completarsi a vicenda, Socrate protesta contro la separazione quasi totale che esisteva allora fra gli sposi. « Non è vero, o Critobulo, domanda egli, che la tua donna non era ancora che una fanciulla, quando l' hai sposata, e che nulla quasi avea visto ed udito? Non è dunque da far le meraviglie, se non sa ciò che convien dire e ciò che convien fare... Eppure, dimmi la verità, c' è persona a cui tu affidi più seri interessi, che alla tua donna?... E c' è persona con cui tu ragioni di meno cose, che colla tua donna? (3) ». A questa separazione di fatto fra i due sposi Socrate vuole portare rimedio, e appunto perciò introduce Iscomaco come modello di marito, e si fa raccontare da lui com' egli abbia ammaestrato la me-

(1) *Oeconom.* VII. 30-31.

(2) Cfr. Fouillée, *La Philosophie de Socrate*, p. 49: ma mi pare che qui, e specialmente nella nota a piè di pagina, il Fouillée cada in esagerazioni.

(3) *Oeconom.* III. 12 sg.

glie sui doveri della vita in comune. « S' io t' ho scelta, o donna, dice Iscomaco alla moglie sua giovinetta di non ancor quindici anni, » s'io t' ho scelta, e i tuoi genitori mi ti hanno data, non é perchè noi dividessimo il letto in comune, il che non richiedeva grande discernimento, ma perchè avessimo il miglior compagno possibile nell' amministrazione della casa e nell' allevamento dei figli. Se Dio ci darà dei figli un giorno, avviseremo allora ai mezzi di procurar loro la migliore educazione, perocchè è bene comune ad ambedue prepararci buoni appoggi per la vecchiaia. Per ora, noi abbiamo in comune questa casa; io metto in comune tutto quello che è mio, come tu hai messo in comune tutto quello che hai portato; nè bisogna già calcolare chi di noi ha versato più grande quantità di ricchezze, ma considerare che chi di noi si mostrerà miglior compagno, βελτίων κοινωνός, quegli porterà le ricchezze più preziose ».

La moglie giovinetta lo interrompe. « Ma io in che cosa ti potrei giovare? Che posso io fare? Tutto riposa su te. Quanto a me, la madre mi diceva che compito mio è l' esser saggia, σωφρονεῖν ». E il marito riprende: « Per Giove, il padre ha fatto a me la stessa raccomandazione. Ma la saggezza per l' uomo e la donna sta nell' operare per modo che siano in buonissimo stato le facoltà che sono nella casa, e altre moltissime se ne aggiungano coll' onestà e colla giustizia..... Ingegnati dunque a ben compiere quelle opere, che gli dei t' assegnano e che la legge approva.....: esse non sono di poco conto, se pur non sono di poco conto le opere, a cui presiede la regina delle api nell' alveare..... Ci sono delle opere che si fanno all'aria aperta, fuori di casa: il lavorare la terra, il seminare, il piantare. Ma quando i prodotti di tutto ciò siano portati in casa, c' é bisogno di chi li conservi, e si prenda cura di quei lavori che non possono farsi che in casa: l'allevare i figli ap-

pena nati, il preparare gli alimenti, il tessere gli abiti colla lana.... La regina delle api, standosene nell'alveare, non lascia essere oziose le api; ma spedisce fuori al lavoro quelle che devono lavorare fuori, e riconosce e riceve e conserva quelle cose, le quali porta dentro ciascuna di loro, fino a che bisogni usarne; e quando è venuto il tempo di usarne, distribuisce a ciascuna la giusta parte, e sovrintende ai favi che s'intessono di dentro, acciocchè siano intessuti e bene, e prestamente, ed ha cura che abbia l' educazione il parto che nasce; e quando questo è stato educato, e sono divenute le picciole api atte ad operare, le spedisce in una colonia con qualche altra regina..... Bisogna che tu faccia come la regina delle api; stare in casa, mandar fuori quei servi che devono lavorar fuori, sovrintendere a quelli che devono lavorar dentro, ricevere quelle cose che si portano in casa, distribuir quelle che bisogna consumare, e di quelle che bisogna sopravvanzino, provvedere e guardare che la provvisione fatta per un anno non si consumi in un mese... . Anche pensier tuo sarà aver cura dei servi che cadono ammalati..... ; per simile cura che la regina dell' alveare ha per le api, queste si affezionano così ad essa, che, quando essa le lascia, nessuna giudica che si debba abbandonare, ma tutte la seguono insieme ».

La moglie interrompe ancora: « L'opera di regina dell'alveare spetta piuttosto a te che a me: la mia cura, la mia sorveglianza, il mio ordine parrebbero ridicoli, se tu non t'adoperassi a far entrare dei beni nella casa ». E il marito riprende: « Ridicolo al contrario sarebbe ch'io mi adoperassi a ciò, se non avessi in casa una buona guardiana. Non vedi tu come siano oggetto di commiserazione quelli che attendono, si dice, a riempir d'acqua una botte senza fondo? ». E aggiunge: « Dolce occupazione sarà per te, avendo ricevuto qualche ancella inetta al lavoro della lana o al resto del servizio,

farne una filatrice eccellente, o una serva fedele ed attenta, e compensare gli atti di saggezza e di zelo, e punire gli atti colpevoli. Ma più dolce sarà ancora se diverrai migliore di me e mi farai tuo servo, *βελτίων ἐμοῦ φάνῃς καὶ ἐμέ σὸν θεράποντα ποιήσῃς*, e non avrai a temere che, avanzando negli anni, tu sia meno onorata nella tua casa, ma acquisterai invece la persuasione, che, fatta più vecchia, diverrai tanto più degna d'onore, quanto più sarai stata buona compagna mia e dei figliuoli, e della casa eccellente guardiana; poichè i veri beni per l'uomo non s'aumentano mediante le attrattive della persona, ma mediante la virtù » (1).

Questo discorso d'Iscomaco merita attenzione per più motivi. Anzitutto è tolta qui quella distanza e quella separazione fra marito e moglie, che era entrata nei costumi e che Socrate voleva togliere: al suo posto è una dolce intimità, una mutua confidenza, un'amicizia tenera e delicata. Quello dei due sposi che ha più bisogno di consiglio, anche per la sua età giovanetta, accetta con semplicità ed effusione di cuore il consiglio, mostrando colle sue stesse interruzioni riguardose e sommesse, quanto sia disposto a farne tesoro: e lo sposo che dà il consiglio, ed è spinto a darlo dalla maggiore età, dall'esperienza e dal senno più maturi, lo dà con tal garbo e gentilezza e affettuosità e signorilità di pensiero e di parola, che l'animo ne rimane conquiso e certo non può accogliere sentimenti di ribellione. Si può esser sicuri che quella moglie non farà che quanto le ha detto quel marito! E il compito non le parrà grave: alleverà i figliuoli, curerà l'azienda domestica, ordinerà, sorveglierà, dirigerà, sarà regina nella casa, come nell'alveare la regina delle api, e questo suo regno le parrà tanto

(1) *Econom.* VII, 10-43. S'intende che alcuni paragrafi furono ommessi nella versione, e s'intende anche che la versione non avea bisogno di essere strettamente letterale.

più caro e piacevole, quanto più è voluto dal marito, quanto più avrà campo di portarvi le attitudini, di cui la natura l'ha fornita. E metterà in tutto onestà, giustizia, saggezza; e allora per le sue virtù essa diventerà migliore del marito, e questi perciò non sarà più suo signore, ma suo servo, e renderà a lei onore e culto, anche quando gli anni le avran tolto la bellezza, chè la virtù, non la bellezza, è degna di onore e di culto.

Così Iscomaco finisce col mettere la donna al di sopra dell'uomo: la donna colla sua dolcezza, colla sua bontà, colla sua sollecitudine sempre vigilante, colle cure che dà a tutto ed a tutti, è come la provvidenza della casa: sotto questo rispetto essa vale più dell' uomo.

VIII.

Sarebbe interessante seguire Iscomaco negli altri consigli che dà alla sua donna: vi si vedrebbe sempre la stessa tenerezza, la stessa affettuosità, lo stesso sentimento che non è un essere inferiore quello a cui si parla, ma un essere eguale a noi, degno di rispetto e d'onore, che va trattato coi segni del rispetto e dell' onore. Un giorno la moglie non riesce a trovare una cosa che il marito le chiede, e ne è punta e fa il viso rosso. Il marito le dice semplicemente così: « Non t'affliggere, o donna, perchè non puoi darmi quello che ti chiedo: certo, è povertà non poter servirsi di ciò di cui si ha bisogno, ma è povertà meno molesta non poter trovare quello che si cerca, che neppure cercare sapendo che non c' è. Del resto non sei tu la cagione di ciò, ma io, che non ti indicai ove dovesse essere risposta ogni cosa, perchè tu sapessi ove metterla e donde pigliarla. Nessuna cosa è tanto bella e tanto utile per gli uomini quanto l'ordine. Un coro

è una riunione d'uomini, ma se ognuno fa quello che gli piace, è una confusione ed è spiacevole a vedersi; laddove se tutti procedono con ordine sia nel passo, sia nel canto, se ne ha uno spettacolo degno d'esser veduto ed udito...... Altrettanto dicasi di un esercito e d'una flotta...... Il disordine è come se un contadino gettasse insieme orzo, grano, legumi, e dovesse poi scegliere nella confusione, per farne farina, o pane, o companatico..... Anche tu dunque, o donna, guardati da questa confusione...... Anche le cose più umili, disposte con ordine, paiono belle: sembrano come un coro di arnesi, ed hanno la bellezza del coro » (1).

Non si potrebbe con più garbo fare un rimprovero e dare un avvertimento! E la donna non che aversene a male, se ne compiace, come avesse, osserva Iscomaco, trovato nella miseria qualche abbondanza, e prega il marito di mostrarle quanto prima come l'ordine nella casa possa essere effettuato (2).

Un altro giorno Iscomaco vede che la moglie è impiastricciata di biacca, che ha molto belletto, che ha le scarpe alte, più alte del naturale: la donna voleva apparire più bianca, più rossa, più grande di quello che non fosse, (sempre eguali in questo le donne, anche le più sagge!): Iscomaco le dice: « Dimmi, o moglie, mi stimeresti tu compagno nei beni più degno d'amore, se questi beni ti mostrassi quali sono, e non mi vantassi d'averli maggiori, e non te ne occultassi alcuno; o se invece mi studiassi d'ingannarti dicendo d'averli maggiori di quello che sono, e ti mostrassi l'argento adulterato, e ti facessi apparire come vere le collane nelle quali fosse sotto del legno, e le vestimenta di porpora scolorita?........ E ti parrei compagno del corpo più degno d'amore, se m'ingegnassi di presentare a te il mio corpo sano, robusto, di buon

(1) *Econom.* VIII, 2 e sg. Ho in parte tradotto, in parte riassunto.
(2) *Econom.* IX, 1.

colorito, o invece, impastato di minio, unto sotto gli occhi di liscio, mi mostrassi a te, e conversassi con te, ingannandoti e dandoti a vedere e toccare il minio invece del color mio naturale?.... A me non piace il color della biacca, nè del belletto, ma il tuo. Come gli dei fecero piacevoli i cavalli ai cavalli, i buoi ai buoi, le pecore alle pecore, così gli uomini giudicano piacevole il puro corpo dell' uomo. D'altra parte gli inganni non ingannano che gli estranei, non quelli con cui si ha consuetudine di vita. Poichè o si scoprono quando ci si alza da letto, e non ci siamo ancora acconciati, o li mette a nudo il sudore, il piangere, il bagnarsi » (1). E la moglie, oh! miracolo di amore coniugale, riesce anche questa volta a contentare il marito e a vincere la tendenza, così forte nel cuore d'una donna, alla biacca e al belletto: « per l'avvenire, così narra Iscomaco, non fece più alcuna cosa tale; procurò invece di mostrare se stessa pulita e decentemente adorna, e mi domandava, se avessi da consigliare ancora qualche cosa, per essere veramente bella e non parere » (2). Socrate dice in un certo luogo che questa moglie ha animo virile, e il marito la chiama magnanima (3): la vita sorrisa dall'amore e lieta dei doveri di sposa l'avea fatta così!

IX.

La dottrina di Socrate ha avuto in Senofonte un interprete eloquente. Nell' *Economico* egli l'ha come drammatizzata col dialogo di Socrate con Iscomaco e d'Iscomaco con la sua donna, sicchè più che una dottrina ci appare qualche cosa di vivente che si agita, e si muove dinanzi a noi. In un'altr' opera, la

(1) *Econom.* X. 2-8.
(2) *Econom.* X. 9.
(3) *Econom.* X, primo paragrafo.

Ciropedia, le fa assumere addirittura persona, la persona di Pantea, la dolce, la forte eroina amante del marito, fedele a lui in vita, fedele a lui fin nella morte. Io non so se l'episodio di Pantea, il più grazioso e pietoso episodio di tutta la *Ciropedia,* abbia qualche fondamento storico; qua e là ci sono particolari che si direbbero di fatto (1): comunque, se il fatto avvenne, Senofonte l' ha certo idealizzato, coll' intenzione di ritrarre in Pantea una donna quale egli l'avrebbe voluta, quale, forse, l'avrebbe voluta Socrate. Già questa intenzione di ritrarre nei vari personaggi questo o quell' altro aspetto della dottrina di Socrate, si rivela dappertutto nella *Ciropedia,* una specie di romanzo storico, com' è noto, in cui la storia di Ciro il grande serve di pretesto alle manifestazioni di opinioni morali, politiche, militari ecc., proprie della scuola socratica: anche nell' episodio di Pantea dev' essere avvenuto altrettanto. Pantea si riconnette alla donna d' Iscomaco; forse a questa pensava Senofonte quando negli ultimi anni di sua vita componeva l' episodio della *Ciropedia;* per quanto la donna d' Iscomaco dia prova delle sue virtù dentro la casa, e Pantea al campo, fra i soldati, in mezzo ai quali la sorte e l' amore al marito l' ha posta. Ma Senofonte volea forse mostrare che la donna saggia é saggia dappertutto, in qualunque condizione di vita, a qualunque cimento si trovi esposta. La donna d' Iscomaco rappresentava come un lato, un aspetto della vita donnesca, il più positivo, il più vero, per quanto il più modesto; Pantea rappresenta il lato eroico, quasi romanzesco di questa vita: tutt' e due però le mirabili donne sono congiunte insieme dall' amore illimitato pel marito, dalla devozione e dal culto per la famiglia; sicchè sono come una persona sola, simbolo insieme ed esempio di amore coniugale, di alte virtù femminili.

(1) Cfr. specialmente *Cirop.* VII. 315, dove si parla d'una tomba e d'una colonna con sopra scritti in siriaco i nomi di Pantea e di suo marito, morti: se pure qui non si tratta, come è ammesso dai critici, d' un' interpolazione.

Pantea, moglie di Abradata, re dei Susiani, la più bella donna dell'Asia, come correa voce, é caduta, per la disfatta degli Assiri, nelle mani dei Medi, mentre il marito suo é lungi da lei, mandato ambasciatore presso il re dei Battriani. Destinata a Ciro, come il più prezioso bottino di guerra, le dicono che deve rinunziare al marito: « tuo marito è uomo bello e valoroso, e tuttavia ora ti scegliamo per un altro uomo, a quello non inferiore né in bellezza, nè in senno, nè in potenza, anzi, se altri mai, degno d'ammirazione ». La donna, ritta in piedi nella sua tenda, ascolta queste parole, e, se prima avea pianto in silenzio la sua sventura, sicchè le lagrime le bagnavano le vesti e le scorrevano fino ai piedi, ora si squarcia il velo e si lagna altamente, e forte insieme con lei gridano le ancelle.

Ciro, a cui la donna fu dipinta per la maestà, il decoro, la prestanza della persona, la bellezza del volto, tale che mai una simile nacque da mortali nell'Asia, non vuole vederla; teme che se ne innamorerebbe vedendola, ed egli ha da condurre a lieto fine le imprese iniziate! La dà perciò in custodia ad un suo fido, Araspa, tanto più che costui s'è vantato di poter a sua posta dominare i moti del cuore: l'amore é cosa volontaria ed egli saprà bene astenersi dall'amare la donna che gli si affida, per quanto bella; la bellezza umana non é da tanto da forzare chi non voglia ad operare contrariamente al bene; se fosse da tanto, tutti ne sarebbero egualmente forzati: « non sono che miseri omiciattoli, μοχθηρὰ ἀνθρώπια, quelli che si lasciano vincere da tutti gli appetiti, e poi ne incolpano amore ». Ciro l'avverte di stare in guardia ad ogni modo: « può essere in verità che non tosto resti abbruciato dal fuoco chi il tocca, né tosto le legna levano in alto la fiamma; io non pertanto non amo toccare il fuoco volontariamente, nè guardare curiosamente le

persone belle; e ancor te consiglio, o Araspa, di non fermarti a mirarle, perocchè se il fuoco abbrucia solo quelli che gli sono dappresso, la bellezza anche quelli che la guardano da lontano accende in modo da farli avvampare di amore ». Il consiglio era più che mai opportuno, ma fu invano. L'incauto giovane, che avea filosofato tanto bene intorno all'amore, mostrò di non essere altrettanto buono a mettere in pratica la sua filosofia: l'amore s'impadronì di lui proprio contro il suo volere: « tra perchè vedea la donna bella e ne scopriva la grande bontà e facevale servigi e pensava di non esserle ingrato, tra perchè si avvedeva che essa gli era riconoscente, e che dal canto suo cercava che per mezzo dei suoi famigliari ei trovasse all'entrare il bisognevole e che, ammalandosi per avventura, di nulla patisse disagio, restò preso d'amore per lei » (1).

E non fu meraviglia, οὐδὲν θαυμαστὸν ἔπασχε, osserva qui argutamente Senofonte (2): meraviglia fu invece che, non potendo persuaderla a ricambiarlo d'amore, ricorresse alle minaccie per ottenere il suo intento. La donna allora, temendo la violenza, decide di fare avvertito di tutto Ciro; non avea parlato, non volendo mettere zizzania fra amici, finchè l'amore di Araspa si era manifestato soltanto a parole: ora non più; il silenzio sarebbe stato colpevole. Ciro, non malcontento dell'avventura, che mostrava quanto a torto l'amico si vantasse di essere superiore all'amore, e quanto a ragione egli diffidasse, fa che Araspa si allontani: l'avea egli messo alle prese con quella potente nemica; dovea ora provvedere allontanandolo. « Potrai tu andartene lungi dalla bella Pantea? — Due anime, o Ciro, io ho manifestamente; questa filosofia ho ora imparato da quel ribaldo sofista, che

(1) *Cirop.* IV. 6. 11 e specialmente V. I. 1-18.
(2) *Cirop.* V. 1. 18 in fine.

è Amore. Perciocchè, se avessi un'anima sola, non sarebbe ella ad un tempo buona e cattiva, nè amerebbe ad un tempo le cose oneste e le disoneste, nè le stesse ad un tempo vorrebbe fare e non vorrebbe: invece ho certo due anime, e quando domina la buona, si opera bene, quando la cattiva, male. Ora, poichè tu sei venuto in mio soccorso, domina in me la buona e di gran lunga »; mi allontano adunque. E si allontanò. E Pantea, quasi a compensar Ciro, per una parte, della perdita dell'amico, per l'altra, della santità, della moderazione, della pietà ch' egli avea avuto per lei, sua prigioniera, manda per il marito e s' adopera così presso di lui che diventi amico a Ciro ed alleato. « In che modo, o Pantea, io, e per la tua parte e per la mia, potrò mai rimeritar Ciro? — In qual altro modo che col cercare di essere verso di lui quale egli fu verso di te, *ὅμοιος περὶ ἐκεῖνον οἷόσπερ ἐκεῖνος περὶ σέ?* » E Abradata infatti diventa amico a Ciro ed alleato, e mette a sua disposizione carri e cavalli in abbondanza (1).

La moglie è felice pel marito ricuperato. Avendo tolta, all'insaputa di lui, la misura esatta della sua armatura, gli presenta un giorno, mentre ei stava per armarsi e salire sul suo carro e andare alla guerra, « un elmo d'oro e d'oro bracciali, e larghi girelli per le giunture delle mani, e un manto di porpora che giungea fino ai piedi, con pieghe agli orli, e un pennacchio tinto in color di giacinto ». Il marito ne è meravigliato e commosso. « Tu dunque, o donna, hai fatto per me queste armi, distruggendo ogni tuo ornamento? — Non quello, certo, ch' è il più prezioso; perocchè tu per me, se anche agli occhi altrui apparirai quale ai miei apparisci, sarai il maggiore ornamento ». E così dicendo la donna veste il marito delle armi; e benchè si studi di non parere, le stillano giù per le guancie le lagrime. Abradata, bello e grazioso nella

(1) *Cirop.* VI. 131-51.

nuova armatura, sta per montare sul carro oramai. Pantea, fatti ritirare gli astanti, gli rivolge queste estreme parole: « O Abradata, se altra donna mai ha onorato il marito più dell'anima sua, μεῖζον τῆς ἑαυτῆς ψυχῆς ἐτίμησεν, penso bene che tu sappia ch' io pure sono una di queste. Che bisogno dunque c'è ch' io ti dica ogni cosa una per una? Stimo che le opere mie te n' abbiano giá fatto persuaso, più che le parole, che ora per me dir si potessero. Ma, sebbene tal io mi sia verso di te come tu sai, ti giuro pel mio e pel tuo amore, che amerei meglio andarmene sotterra con te dimostratoti prode, che vivermene disonorata con te disonorato; tanto te e me io stimo fatti per le nobili cose, οὕτως ἐγὼ καί σὲ τῶν καλλίστων καί ἐμαυτὴν ἠξίωκα. Grandi grazie noi dobbiamo a Ciro; fatta prigioniera e destinata ad esser sua, ei mi ti guardò sempre come moglie di un suo fratello; sii adunque a lui valoroso e fedele ». Il marito, toccandole colle mani il capo e alzando gli occhi al cielo, pregò: « O Giove massimo, fa ch' io possa mostrarmi degno marito di Pantea ». E monta sul carro, e montato che è, avendo l' auriga chiuso la seggia, Pantea, non avendo modo d' abbracciare ancora alrimenti il marito, bacia la seggia, κατέφιλησε τόν δίφρον. Intanto il carro di lui va innanzi, ed ella lo segue di nascosto, finchè voltosi indietro Abradata e vedutala, « sta di buon animo, o Pantea, le dice: addio, ti ritira oramai ». Gli uomini, nota Senofonte, come che Abradata e il suo carro fossero un bello spettacolo, non poterono ammirarlo, se prima Pantea non si fu ritirata (1).

Abradata cade combattendo da prode, soddisfacendo così l' ultimo voto della sua donna, e ripagando a Ciro il beneficio ricevuto (2). Ma Pantea non sopravvive, non può sopravvivere al

(1) *Cirop.* VI. 4. 2-11.
(2) *Cirop.* VII. 1. 29-32.

marito. Ne raccoglie il cadavere, lo ripone nel cocchio in cui è tirata ella stessa, e lo trasporta lungo il fiume Pattolo; gli eunuchi e i servi scavano sur un monticello una fossa; ella, sedendo in terra, adorna il morto di tutto quanto ha e gli tiene il capo sulle ginocchia, mentre si lamenta d'essere stata lei, coi suoi consigli, la causa della sventura: « egli, incolpabile per ogni verso, finì di vivere; io, che stata gli sono consigliatrice, gli seggo viva d'accanto ». Ordina poi a tutti di ritirarsi; solo la nutrice vuole presente e la prega di avvolgerli, quand'ella pure sia morta, in un solo drappo; quindi si colpisce col pugnale e, posata la testa sul petto del marito, muore. Ciro pianse Abradata, la valorosa anima e fida, che l'avea abbandonato, pianse e ammirò Pantea, la dolce donna, che avea diviso la sorte del marito, e innalzò loro un grandioso monumento (1).

Tale il magnifico episodio, riflesso, io credo, della dottrina di Socrate, che Senofonte ci ha tramandato.

GIUSEPPE ZUCCANTE.

(1) *Cirop.* VII. 3. 2-16. Questo 3° capitolo del VII libro è magnifico: noi non ne abbiamo dato che una pallida idea.

LA FILOSOFIA DI PIETRO CERETTI

(Continuazione e fine vedi fascicolo V. Novembre-Dicembre 1902).

L'idea hegeliana appare un'elaborazione mentale, una forma assoluta contrapposta alla sensazione, ossia alla coscienza con mal simulato disprezzo per quest'ultima, che, per effetto della critica Kantiana, è sempre respinta nel campo oscuro dell'irrazionale, del fittizio, dell'accidentale. Il Ceretti inverte coraggiosamente le parti: ciò che fornisce la suprema predicazione dell'Assoluto reale non è la Mente, non è l'Idea platonica o hegeliana, ma è precisamente quella che il Kant e l'Hegel sulle orme di Platone e di Aristotele denominano materia della Mente e dell'Idea. Il genio italico (chi lo avesse detto a lui, così nemico del nazionalismo filosofico!) si è manifestato anche nel Ceretti (e ne appaiono splendide prove specialmente nella Essologia, ossia Filosofia della Natura) come studio di maggiore concretezza, di maggiore ossequio alla realtà effettiva, non rivestita ancora di simboli mentali.

Non inutilmente il C. acquistò minuta conoscenza delle dottrine trasformiste. Queste ebbero per effetto di accostarlo ad una considerazione filosofica della realtà più immanente: la « lotta per la vita » è senza dubbio un concetto più facilmente integrabile della Coscienza cerettiana che dall'Idea hegeliana.

Anche il Wundt si propone in omaggio all'esperienza di cercare la fondamentale unità del soggetto e dell'og-

getto nell'esperienza immediata (unmittelbare Erfahrung) piuttosto che nella cosa in se del Kant: se non che la soluzione del problema ontologico per il Wundt è ispirata al principio del psichismo volontarista, quindi è ancora una soluzione che il Ceretti potrebbe accettare, come egli dice « entro i limiti della riflessione ». — Se il Wundt, per es., parlando della causalità meccanica, dice « Der Mechanismus der Natur est in Wahreit nur ein Theil des allgemeinen Zusammenhangs geistiger Causalität (1) » ciò afferma sempre e unicamente come necessità di interpretazione della Natura per parte dello spirito, non alla maniera del Ceretti, come necessità, per cui nel reale concreto della natura sia immanente lo Spirito: — la metafisica wundtiana come le dottrine di filosofia naturale dell' Ostwald e del Verworn, che furono citate a proposito della Cosmologia del nostro autore (2) sono sulle basi dell'esperienza, la metafisica cerettiana sulle basi del logo.

Malgrado questa fondamentale differenza, e poichè per il Ceretti le testimonianze più esplicite della Coscienza universale non si possono poi altrove rinvenire che nella coscienza e quindi nell'esperienza umana, nessuna meraviglia se un accurato esame dei due sistemi ci rivelerà tra essi non pochi punti comuni. Così per es. il volontarismo wundtiano non potrebbe essere meglio formulato che da questa sentenza del C.: « La coscienza se non si verifichi volitiva è un pensiero vano; privo di realtà positiva, è un ideale fantastico, il regno delle ombre, è uno spirito senza corpo, è Dio che non crea il mondo e l'uomo » (3).

(1) Ethik, pag. 407.
(2) I. PETRONE nella *Coltura* (Roma), Agosto 1898.
(3) ESOLOGIA, pag. 906.

Altre dottrine contemporanee che hanno vincoli di parentela più o meno stretti col sistema del Ceretti, ma che qui non si possono che menzionare, sono quelle dello Schuppe (1), il quale svolge il concetto di una coscienza generale (ein Bewusstsein überhaupt) che « nur Subject sein, nur Eigenschaften haben, Thätigkeit aushüben kann » e del Sack (2), pel quale l' essere in universale deve avere una coscienza teleologica. Il principio della Coscienza fu pure posto in modo simile a quello del Ceretti dal grande filosofo svedese, suo contemporaneo, Cristoforo Boström, come mostreremo a suo luogo.

. .

Da quanto dicemmo deriva che il sistema cerettiano si può denominare sistema della *Coscienza* o, se vuolsi, dello Spirito o Pneumatologico (3).

Perchè invece della Coscienza e dello Spirito ricorre invece sempre nella sua opera maggiore il nome di Logo e la stessa opera è intitolata saggio di Panlogica?

Perchè se l' Assoluto è lo Spirito e nella sua generalità è la pura Coscienza, la realtà della Coscienza è il pensiero, e la verità del pensiero è il logo: quindi l' essenzialità positiva della filosofia è la logica (4). In altre parole la filosofia non può essere immediatamente storia o descrizione della Coscienza, perchè non riuscirebbe conoscenza sistematica, quale deve essere per defini-

(1) Cfr. specialmente di quest' autore l' Erkenntnisstheoret. Logik (1878) e il Grundriss der Erkenn. u. Logik (1894).

(2) Monistische Gottes u. Weltanschauung. Leipzig, 1899.

(3) Così infatti la designa egli stesso a pag. 890 dei PROLEGOMENI.

(4) PROLEGOMENI, pag. 883.

zione: ma, come ha per oggetto di costituire lo spirito assoluto (1) così non può essere che cogitativa, e non potendo essere che cogitativa non può essere che *logica*. E siccome la filosofia si propone di dominare tutto il reale, così è detta Panlogica. La quale perciò è definita nel seguente modo, che ha il vantaggio di mettere in luce brevemente anche il « metodo speculativo » al quale, differenziandosi dall' Hegel, si atterrà il nostro filosofo:

« La Panlogica è la dottrina prodotta dalla *coscienza cogitativa*, la quale insegna che il logo in sè, il logo fuori di sè e il logo per sè *non dall' astratto pensiero del pensiero, ma dalla coscienza cogitativa concreta si devono desumere ed esplicare* (2) ».

Non si può dire che il Ceretti non abbia tenuto fede a questo principio nella sua opera maggiore, la quale però, come è noto, rimase incompiuta, comprendendo, oltre i Prolegomeni, solo le parti riguardanti il logo in sè (che appunto perciò egli denomina *Esologia*) e il logo fuori di sè (che denomina *Essologia*): della Sinautologia (σὺν αὐτῷ) ossia del logo ritornato in sè discorre solo nei Prolegomeni, ponendo il disegno generale di essa come delle altre due parti. Ma se non possiamo dire di avere del Ceretti una vera e sistematica Filosofia dello Spirito, ne abbiamo copiosi elementi in molte altre sue opere.

Malgrado tale incompiutezza le proporzioni dell' opera sono le più ampie tra quante si foggiarono sul panlogismo hegeliano, assai più ampie che nell' Enciclopedia hegeliana. Infatti a tacere dei Prolegomeni che comprendono 930 pagine in 8°, l' Esologia o Logica pura ne comprende 1192, della Essologia o Filosofia della Natura furono nelle due

(1) Op. cit., pag. 887.
(2) Prolegomeni pag. 890.

parti finora edite (Meccanica e Fisica) stampate complessivamente 2502 pagine e di un altro migliaio di pagine risulterà la Biologia di prossima pubblicazione: onde abbiamo un totale di circa 5000 pagine in 8°, sempre astrazione fatta dai Prolegomeni che pure sono del Saggio Cerettiano parte importantissima. Forse nessun filosofo, certo nessun filosofo italiano, s'assimilò, ripensò, arricchì da capo a fondo l'enciclopedia hegeliana, quanto il Ceretti: eppure si discorre della storia di quella filosofia in Italia senza neppur nominarlo.

Non può essere nostro intento riassumere opera di così ampio disegno, e che per giunta, fu eccellentemente riassunta nelle **Introduzioni** che il *D' Ercole* prepose alla Meccanica e alla Fisica, a tacere della **Notizia** dello stesso già menzionata. Noi ci proponiamo unicamente di mettere in evidenza il pensiero fondamentale del Ceretti in quanto si differenzia da quello dell' Hegel; ed avendo sopra chiarito i tre difetti che 'egli alla Logica di questo rimprovera, vediamo quale Logica, quale Filosofia della Natura e dello Spirito ne risultino.

*
* *

Avanti tutto rileviamo che il C. come l' Hegel procede costantemente per partizioni tricotomiche: cioè che il metodo da lui costantemente seguito nella trattazione è il dialettico. Tutto il sistema, come vedemmo, è diviso in tre *cicli;* ogni ciclo è poi diviso in tre *ordini*, ogni ordine in tre *momenti*. Solo un indice particolareggiato dell' opera (1)

(1) Vedilo in fine a ciascuno dei volumi pubblicati del PASAELOGICES SPECIMEN (nome latino, per verità mal composto, della maggiore opera cerettiana).

potrebbe mostrare come il Ceretti si sia sempre attenuto a questo metodo. La scelta del quale non è naturalmente capricciosa: esso è suggerito a un tempo dal pensato e dal pensante cioè è legge a un tempo ontologica e logica, è legge fondamentale dell'esistenza della Coscienza. « Una posizione senza dialettica è un'astrazione che non basta allo svolgimento vitale della Coscienza » (1). « La triade è la distinzione immanente dell'unità e il logo della triade è di essere unità ». Questo sotto il rispetto ontologico: ma appunto perciò è anche così sotto il rispetto logico (e psicologico): infatti « nessuna idea si dà senza due termini che si suppongono reciprocamente e l'uno non è se ambedue non siano, ed ambedue devono essere nella vita spirituale essenzialmente differenti: così non possiamo avere l'idea del male se non abbiamo quella del buono e viceversa (2): la natura dell'idea é in altre parole determinabile mediante il riferimento che ha con un'altra idea contradditoria: anzi come osserva lo Schelling a base di ogni categoria è l'idea di relazione, la quale però è il mezzo tra i due estremi opposti che formano il vincolo relativo. Ora se hanno un valore il pensiero, la scienza, la filosofia, questo non può che consistere nella conciliazione della contraddizione: questa non può essere posizione definitiva, perchè il vero è affermazione definitiva, mentre la contraddizione esprime solamente delle affermazioni che si elidono e si distruggono: e tale affermazione definitiva consiste nella conciliazione dei contradditorî in una terza idea che li comprenda entrambi e li disponga così a loro luogo nel pensiero panlogico. Questa terza idea si sviluppa

(1) *Massime e Dialoghi*, fasc. 61 pag. 5.

(2) CONSIDERAZIONI SOPRA IL SISTEMA GENERALE DELLO SPIRITO pag. 155.

nuovamente in due termini contradditorî, che a loro volta trovano in un'altra idea la propria unità, la quale non è più nè l'uno nè l'altro dei termini contradditorî e così, oltre (1), sino alla Coscienza.

*
* *

La Logica. — La logica (o **Esologia**) tiene immediatamente dietro ai Prolegomeni; e se ricordiamo quanto dicemmo sopra circa la convenienza che la filosofia sia una conoscenza sistematica, si comprende come « le varie trattazioni filosofiche si possano considerare come un'estensione della logica (2) » come essa rappresenti « il limite del pensiero che non sa svolgersi più oltre (3) » come essa « non costituisca nessun sistema spirituale, ma solamente gli elementi necessarî e disponibili per la costituzione dei sistemi (4) ». Questa sua semplicità massima fa sì che la vera logica speculativa (da distinguersi da quella delle scuole) sia considerata come la disciplina più fatua e più visionaria, perchè l'ostacolo comune a ben apprezzare la speculazione non è come si crede la sua massima complessità, ma è invece la sua massima semplicità alla quale gli uomini comuni non sono punto avvezzi (5).

« L'**Esologia** tratta la Coscienza logica come pensiero che non ha ancora scisso sè stesso nell'altro di sè e perciò non si può chiamare nè coscienza subbiettiva, nè coscienza obbiettiva (secondo il comune valore di queste denomina-

(1) *Insegnamento filosofico*, fasc. 1 pagg. 10 e 11.
(2) Introduzione alla Coltura Generale, pag. 140.
(3) *Insegnamento filosofico*, fasc. 2, pag. 7.
(4) *Op. cit.*, fasc. 20, pag. 9.
(5) *Op. cit.*, fasc. 2, pag. 9.

zioni) ma è da considerare propriamente come il termine medio della subbiettività e dell'obbiettività astratto da' suoi estremi, il quale è il pensiero del pensiero (1) ». In altre parole e conforme a quanto dicemmo sopra, questa Coscienza essenzialmente cogitativa non è, come dice l'Hegel, **astratto** *pensiero del pensiero* che ricerca sè concreto nella Natura e nello Spirito, ma è invece **concreta** *assoluta autonoma coscienza logica*, in cui il pensiero del pensiero, il pensiero del pensato, il pensiero del pensante sono momenti assoluti e indirimibili: perchè non si dà pensiero senza pensato, nè pensante senza pensiero, nè pensato senza pensante ecc. Nella Coscienza il pensiero il pensante il pensato trovano la loro suprema unità, e trovano quindi la loro unità suprema anche tutte le loro determinazioni: perciò l'essere e il non essere, l'io e il non io, il vero e il non vero, la posizione, la riflessione, la concezione, il noto e l'ignoto, l'affermazione e la negazione, l'assoluto e il relativo vi si accordano, oscillandovi: e « la vera logica dignità è nel conservare questa suprema oscillazione contemplativa dei termini distinti e reciprocamente contrarî (2) »: conservarla, s'intende, entro il piano della Coscienza, la quale non è soltanto il *conseguente* assoluto che complica il suo *antecedente* e il suo *medio*, ma anche lo stesso *antecedente* che complica il *medio* e il *conseguente*, e lo stesso *medio* che complica l'*antecedente* e il *conseguente* (3). Di qui appare quanto differisca anche dalle categorie Aristoteliche « invenzione meramente empirica (4) » e dalle forme del pensiero del Kant « che non

(1) Esologia pag. 14.
(2) *Massime e Dialoghi*, fasc. 236, pag. 4.
(3) Esologia pag. 568.
(4) Sinossi dell'Enciclopedia speculativa, pag. 7.

conoscendo la necessità logica, ma semplicemente quella del puro intelletto manifesta nelle matematiche pure (1) » si arrestò alle antinomie di questo. La considerazione della Coscienza che si orienta da sè stessa e cerca in sè stessa la propria distinzione rappresenta il terzo e più importante momento dello sviluppo storico della Coscienza nel pensiero umano, la quale dalla filosofia mondana (alla quale era preceduta la contemplazione mistica) si svolge nella filosofia veramente trascendentale (2).

Dall' Esologia possiamo raziocinando dedurre tutto ciò che speculiamo intorno alla Natura e allo Spirito, perchè presenta gli elementi purissimi dello scibile. Sebbene questi non presentino ancora la realtà concreta della Natura e dello Spirito, tuttavia e reciprocamente nessuna realtà concreta appartenente all' una o all' altro si può conoscere se non la si evochi nel disegno generale sistematico della Esologia (3).

L' Esologia comprende tre parti, cioè: la *Prologia*, la *Dialogia* e la *Autologia*, che se si abbia riguardo alla somiglianza puramente formale dei sistemi corrispondono alle tre parti della Logica hegeliana, cioè dottrina dell'Essere, dell' Essenza e della Nozione. Ma, come è facile argomentare da quanto precede e come si vedrà da quanto segue, l' ordine è invertito: la Prologia corrisponde alla dottrina della Nozione ed è prima.

La *Prologia* è la posizione, la *Dialogia* la riflessione, l' *Autologia* la concezione dell' Assoluto: ma queste tre, notisi bene, non sono che astrazioni categoriche e non pos-

(1) OP. CIT., pag. 7-8.

(2) *Massime e Dialoghi*, fasc. 167, pag. 9. — Per gli altri due momenti veggasi l' opera mia di prossima pubblicazione.

(3) ESOLOGIA, pag. 1191.

sono scindersi: nè l'un termine può sussistere indipendentemente dall'altro nel logo concreto della realtà (1).

La *Prologia* non specula altro che la formalità logica della speculazione stessa, non un qualsiasi obbietto interiore o esteriore: studia l'universale *prima*, il pensiero nell'immediata posizione di sè, sufficiente a sè, quale fu accennato nelle più antiche dottrine filosofiche, ma primamente esplicato al mondo dal vangelo cristiano colla profonda sentenza « Deus erat verbum ». Essa corrisponde alla dottrina che Aristotele svolse nell'Interpretazione e negli Analitici, il Kant nell'Analitica trascendentale, Hegel nella 1ª parte della sezione 3ª della sua scienza logica: ma mentre Aristotele tratta quest'ordine della speculazione come organo ermeneutico astratto, il Kant come primo *intellettuale astratto*, a cui esteriore e indipendente sta l'altro primo *estetico*, l'Hegel da una parte come conseguente (risultato) della speculazione logica, dall'altra come forma della nozione, dalla quale viene la coscienza logica (2), pel Ceretti è forma logica della Coscienza stessa, è logo dello Spirito concreto: e perciò comprende la trattazione della proposizione « espressione pura dell'attività della Coscienza » del giudizio, del sillogismo (e entro questa anche la dottrina del metodo).

La *Dialogia* specula non più la forma assoluta del Logo, ma la sua essenza, il suo contenuto assoluto: e corrisponde a quell'ordine di speculazione che Aristotele illustrò pel primo col titolo di Categorie, che gli Scolastici ampliarono, che Giordano Bruno (del quale il nostro filosofo è ammiratore e conoscitore profondo) ordinò in una più alta concezione, e che finalmente il Kant esaminò criticamente come

(1) ESOLOGIA pag. 16.
(2) OP. CIT. pag. 17.

elementarità assoluta della nozione necessaria nel subbietto (1). Essa comprende lo studio dell' Essere, dell' Essenza e dell' Esistenza.

Finalmente, come la Prologia è la Coscienza che specula la sua forma, e la Dialogia è la Coscienza che specula il suo contenuto, l'*Autologia* è la Coscienza che specula sè progenitrice assoluta della sua forma e del suo contenuto. La filosofia greca non conobbe quest'ordine di speculazione se non nel trapasso dalla concezione dell'Idea in quella dello Spirito, conseguito nel neo-platonismo: ma in questo si svolge su un disegno di profonda misticità e ancora ondeggiante tra idea e spirito. Il Bruno, lo Spinoza, il Böhm fecero molto progresso su questa via: ma non seppero comprendere che il loro Dio non era altro che la verificazione concreta della stessa coscienza umana, come l' Hegel non riuscì a liberarsi del tutto dall' illusione psicologica secondo cui lo spirito sarebbe soltanto il conseguente conscio dell' Idea inconscia (2).

L' Autologia nel suo svolgimento dialettico è sapere, volere, agire: sapere è unità essenzialissima, volere distinzione, e agire riflessione della coscienza in sè medesima. Naturalmente non c' è sapere reale se non nel volere e nell' agire, non c' è volere reale se non nel sapere e nell' agire, non vi è agire reale se non nel sapere e nel volere (3).

* * *

La filosofia della Natura. — Già lo Schelling aveva rilevato che la dottrina dell' Hegel è tutta contenuta nella

(1) Esologia, pag. 563.

(2) Esologia, pag. 564-69.

(3) Op. cit. pag. 1097.

Logica, e che la Natura e lo Spirito le furono aggiunti artificialmente e senza che entrino nel sistema come momenti essenziali e dimostrativi: e così l'Hegel non isvolge il programma della speculazione idealistica posta dal Kant, secondo il quale il pensiero *deve verificarsi conscio di sè e sistematico nello stesso obbietto a sè esterno.*

Così pensa anche il Ceretti. Per lui la Filosofia della Natura dell'Hegel è troppo formale, troppo astratta, come la Logica: più che creazione o almeno interpretazione è sovrapposizione alla Logica. Proposito della speculazione intorno alla natura non deve essere soltanto di richiamare in essa l'idea logica che vi appare come continuamente alienata, ma anche vedere come realmente si obbiettivi e si estrinsechi nella natura; spiegare l'enigma della Natura non è rivestirla artificialmente dell'Idea, ma anzi rintracciare sotto la sua veste l'Idea. « La Natura non è qualche cosa che debba essere astrattamente concepito, ma è l'unità concreta di ciò che deve essere concepito e del concipiente; questa va certamente distinta dal pensiero puro e anche dallo spirito, ma propriamente como lo spirito concreto si distingue in sè da sè » (1). Facendo altrimenti, cioè persistendo a ripetere nella Natura il processo dialettico dell'Idea pura, non solo si finisce per ingannarsi sulla vera attuazione di questa nella natura, ma anche per perder di vista il suo destino, che è quello di generare lo spirito.

Il metodo di investigazione della Natura consiste nel passare dalla semplice presentazione intuitiva nel suo incognito indistinto alle singole sue determinazioni per poi sistemarne la conoscenza e ritrovare nella Natura completamente sistemata lo spirito.

Così il disegno del Ceretti si attua con intenti più rea-

(1) Essologia Sezione I pag. 111.

listici che non riesca all'Hegel: tra l'Idea e la Natura è più stretto quell'intimo connubio, il cui bisogno fu del resto, come è noto, sentito da altri filosofi hegeliani, come lo Strauss, il Michelet, e lo Spaventa.

Altre minori differenze tra i due filosofi segnalò il D'Ercole nella sua utilissima introduzione alla 1ª Sezione dell'Essologia, pubblicata tradotta nel 1892: e ad essa rimando il lettore.

*
* *

La Natura non può essere intelligibile se o l'intelligenza stessa non naturi realmente, oppure la natura non intenda realmente (1): e concepire la verità speculativa della natura, è propriamente concepire l'io come continuo nel non io (2).

Quando abbiamo pensato tutti i predicabili metafisici dell'oggetto naturale e la loro unità, non abbiamo ancora l'oggetto naturale, come non l'avremmo se pensassimo l'oggetto naturale senza i predicati metafisici: manca nel 1° caso l'alteriorità che lo realizzi sensibilmente e nel 2° caso manca la sua essenza. Insomma l'oggetto concreto è la nozione dell'oggetto realizzata nella sua sensibile esteriorità: con questa importantissima avvertenza, che la *nozione dell'oggetto non è empirica ossia riflessiva, ma logica ossia concettuale.* Così per es. chi non è filosofo non ritiene logicamente necessario il giudizio: la materia è grave: invece chi riduca i due concetti *materia* e *gravità* ai loro elementi logici acquista la persuasione della logica necessità di quel principio. Infatti: la materia è l'esteriorità

(1) Essologia, Parte Iª, pag. 60.
(2) Op. cit. parte 2ª, pag. 162.

(dell' Idea) realizzata nella sua astrazione (spazio) ossia estesa resistenza. Estesa esteriorità implica il suo concetto contradditorio, cioè intensità inestesa (punto geometrico), resistenza implica pure un ultimo limite della resistenza cioè il centro. La materia essendo dunque unità di due determinazioni che reciprocamente si presuppongono (intensità ed estensione, centralità ed eccentralità) deve realizzare la *forza* (perchè altrimenti intensità ed estensione non sarebbero necessarie) cioè attrazione verso il centro, ripulsione verso la periferia, cioè gravità. La necessaria unità di attrazione-ripulsione nasce dalla necessaria unità di centro-periferia, che nasce dalla necessaria estensione e inestensione, che nasce dalla necessaria unità di interiorità e di esteriorità, che nasce dalla necessità logica dell'idea unione di sè e dell' altro di sè (1). Questo ci persuade che il problema della natura è insolubile, finchè non sia ridotto alla semplicità del sistema logico che la comprende.

L' inizio dello studio della filosofia della natura deve essere in quel fatto che nulla enuncia, fuorchè la massima semplicità dell' obbietto da speculare: cioè la stessa generale esteriorità a sè, ossia la Natura quantitativa reale esplicata nel logo meccanico (2).

Lo studio del meccanismo specialmente nella sua forma matematica è la parte dell' Essologia che è più vicina all'Esologia e serve come di ponte di passaggio tra la Logica e la Filosofia della Natura: in esso di essologico vi è solamente il formalismo simbolico teoreticamente formulato (3).

Il meccanismo, secondo il Ceretti, rappresenta la quan-

(1) L' *inconcludente*, fasc. 5, pag. 14.

(2) Essologia, parte I^a, pag. 115.

(3) Essologia, parte II^a, pag. 905.

tità, è « l'istoriazione verificativa della quantità (1) », è la quantità (spaziale e temporale) è l'abnegazione che l'Idea, che è essenzialmente qualità, fa di sè stessa, alteriorandosi: esso simboleggia il perenne esteriorarsi o alterarsi della Natura, esprime come il piano o disegno generale delle evoluzioni naturali. Appunto perchè è categoria che rispecchia la Storia della Natura, il meccanismo implica avanti tutto lo spazio e il tempo che collimitandosi diventano moto: queste astrazioni presuppongono una forza mediante la quale la Natura consegue una positiva attuazione: la forza a sua volta non può essere senza la materia.

A quel modo poi che lo spazio e il tempo collimitandosi diventano moto e il moto diventa forza, la quale facendo resistere sè a sè contigua e urtandosi diventa materia (2) così questa assume poi singole forme cioè si *qualifica*. La materia omogenea che la maggior parte dei fisici chiama etere è già qualità, perchè l'omogeneità è già un predicato. È verissimo quel che dicono i fisici che la qualità è funzione della quantità, ma è altresì verissimo che questa funzione della quantità non può essere se non nella e dalla essenza negativa della quantità, essenza che è appunto la qualità. La speculazione filosofica in genere e in particolare quella che vegga nella realtà il dominio e la compenetrazione dell'idea non può essere perennemente implicata nel concetto della quantità, della distinzione dualistica o pluralistica. La quantità, il numero non risolveranno mai il problema: che cosa è la natura. Il problema si risolve mediante una nuova astrazione: astraendo cioè dalla natura e dai fatti naturali la qualità senza dimenticare mai

(1) Op. citata, pag. 117.
(2) Essologia, parte I[a], pag. 133.

che la vera istoriazione della natura è quella che avrà riguardo al concreto *quanto-quale* (1) ossia all' unione nella realtà delle determinazioni meccaniche colle fisiche, le quali ultime sono appunto le determinazioni delle qualità. Queste sono anzitutto omogeneità fisica astratta, materia cosmica indifferente a'suoi predicati: i quali sono poi la particolarità uranica, la geologica e l'organica in cui le funzioni generali della materia qualificabile, luce calore magnetismo elettricità chimismo si particolarizzano successivamente. Finalmente se consideriamo la quantità e la qualità conseguenti l'individuazione e stanti in forma di qualità quantificante e di quantità qualificante avremo la vita: mentre la quantità meccanica è propria della natura generale, perchè è alteriorità astratta e la qualità fisica trascende la generalità meccanica, materiandosi come particolare, questo particolareggiarsi mostra l'aspirazione all'individualità, che è precisamente il contrassegno della vita organica.

Per questo riguardo la speculazione cerettiana s'incontra, proseguendo poi per conto proprio, con altre dottrine moderne. Lo Spencer considera la vita come *coordinazione d'azioni:* lo Schelling l'aveva definita come *tendenza* all'*individuazione:* pel C. la coordinazione delle azioni è appunto per conseguire l'individuazione: e la filosofia della natura è da lui contrassegnata in un luogo (2) come *individualismo concreto*, che succede al generalismo della poesia e al particolarismo delle scienze fisiche e naturali. É questo un altro importante punto di contatto tra il Ceretti e il Boström pel quale ogni realtà in-

(1) ESSOLOGIA, parte IIa, pag. 963.

(2) ESSOLOGIA, parte IVa; La Biologia (di prossima pubblicazione), in principio.

tesa nella sua intima verità è personale e la Filosofia è la scienza dell' Essere personale.

La vita è generale, nella qual forma non si può ancora dire che raggiunga l'individuazione organica, perchè non possono ammettersi come individuazioni organiche le nebulose, le comete, gli astri, il sole in sè stessi, oppure terrestre, oppure più propriamente organica, contrassegnata dall' irritabilità. Così l'Essologia comprende la Meccanica (1491 pagine) (1), la Fisica (2) (1011 pagine) e la Biologia di imminente pubblicazione: e il vastissimo disegno di questa Filosofia della Natura si può tutto riassumere in queste parole: « Scopo dell' Essologia è quello di insegnare che la Natura *è*, perchè la Coscienza idea che la Natura è, e idea che la Natura è, perchè è idea naturante (3) ».

È poi cura tutta speciale del Ceretti di mostrare come la speculazione in genere e la speculazione in ispecie circa il Meccanismo, la Fisica e la Vita si svolga attraverso tre momenti, sia cioè prima Essologia teologica (momento estetico) Essologia empirico-matematica (momento riflesso), Essologia filosofica (momento concettuale). Il momento estetico non fissa abbastanza le determinazioni della natura, ma le presenta in una fugacissima luce e le distrugge in una istantanea conflagrazione; mentre il momento riflesso le fissa troppo, e quindi agghiaccia la vita della natura, ne oscura la idealità che dovrà essere irradiata dal momento concettuale. Per non dissimili ragioni il Wundt (System der Philosophie) afferma che solo la ragione (Vernunft) che la filosofia tedesca, come tutti sanno, distingue nettamente dall' intelletto (Verstand) può scoprire sotto le ca-

(1) Torino, Unione tip. ed. 1892.
(2) Torino, Unione tip. ed. 1897.
(3) ESSOLOGIA, parte I[a], pag. 15.

tegorie, che all'intelletto appaiono inconciliabili, la reale unità delle cose.

Se il Ceretti poi aggrega alla filosofia in genere, e alla filosofia della natura in ispecie anche quelli che egli chiama momento estetico-teologico e momento empirico-induttivo, ciò avviene per il suo proposito fondamentale di rappresentare tutta la realtà come dominata, anzichè dal Logo puro, dalla Coscienza, di cui quei due momenti costituiscono insieme col terzo la storia reale. Infatti la Coscienza naturale non può essere reale se non collimiti la propria individuazione vivente nel tempo e nello spazio; e tale individuazione non può rivelare a sè la propria vita, la propria energia creativa e determinativa della natura se non consegua l'idealitá teoretica cioè il conoscere teoretico di essa: il quale conoscere teoretico per parte sua non può funzionare se non come coscienza individua che ha acquistata la subbiettività, cioè coscienza nell'uomo: finalmente l'uomo non ha alcuna subbiettività positivamente conoscibile tranne l'umana e perciò istoriare la vita della natura è essenzialmente istoriare l'idealità umana della vita naturale (1): e la storia dell'idea umana della vita naturale procede attraverso i tre momenti surriferiti. Se consideriamo che cosa abbiano immaginato i poeti, che cosa abbiano esperimentato e teorizzato i naturalisti, che cosa abbiano speculato e concepito i filosofi intorno alla vita della natura, non facciamo che esaminare la stessa coscienza concreta della vita della natura (2).

È però a tal riguardo importantissimo rilevare che la filosofia della Natura non si riduce, come qualcuno dal

(1) Essologia, parte IIIª: La Biologia di prossima pubblicazione, in principio.

(2) Op. cit., loc. cit.

sopraddetto potrebbe concludere, a puro criticismo storico! Il Ceretti insiste in più luoghi delle sue opere sul concetto che compito dell'esame speculativo è insegnare che cosa la coscienza umana abbia formulato intorno alla natura; e come codeste formulazioni siano sistematicamente condipendenti e coerenti, piuttosto che discutere dove e quando nella storia esteriore siano esistite: l'esteriorità storica non può in alcun modo pervertire l'essenzialità logica (1).

*
* *

La filosofia dello Spirito. — La *Logica* è lo spirito che si sistema in sè mediante il pensiero di sè stesso: la *Filosofia della Natura* è lo spirito che si sistema fuori di sè mediante il pensiero del pensato: la filosofia dello Spirito o *Sinautologia* è lo Spirito che si sistema per sè mediante il pensiero del pensante, ossia dell'uomo, che è l'argomento generalissimo di questo terzo ciclo della speculazione panlogica. Infatti l'uomo è la verità concreta della coscienza, poichè la verità della coscienza non umana è prodotta dalla stessa verità della coscienza umana (2). Con questo però non si deve trascendere nel subbiettivismo. La Coscienza umana non è che la manifestazione, la proiezione della coscienza in genere: essa non è resunzione degli ordini inferiori, ma loro rivelazione e unificazione; essa illustra il mondo della Coscienza Universale, non lo crea. Se ammettessimo la proposizione hegeliana che l'animale sia la resunzione dell'universo, l'uomo la resunzione dell'animalità e il pensiero logico la resunzione dello spirito umano, sarebbe giuocoforza concludere che le altre coscienze

(1) Op. cit. in principio.
(2) Prolegomeni, pag. 912.

in sè stesse non sono identiche alla coscienza resuntiva. Invece tutte, entro la loro orbita, posseggono il loro proprio assoluto: l'assoluto non è un momento della Coscienza e non appartiene (come suppone l'Hegel) a una resunzione della medesima, ma è la Coscienza stessa nella sua concreta integrità, in tutto il proprio svolgimento ossia nella sua infinita attitudine che si realizza mediante un dialettico svolgimento dei finiti (1). Insomma nella nostra coscienza noi abbiamo coscienza della Coscienza universale.

Coloro che vanno in cerca di un equivalente fisico e chimico della coscienza umana non comprendono che lo stesso movimento fisico e chimico non è altro che l'apparenza esteriore, l'alteriorazione della Coscienza universale. Lo Spirito adunque, a differenza del come lo pensò l'Hegel, non deve considerarsi semplicemente come un risultato, come Idea che dal non sè è ritornata in sè, come una semplice intensificazione della vita del Logo puro: invece esso in ogni suo ordine é concreto e assoluto come spirito: esso ha libertà di naturarsi astrattamente (Essologia) di idealizzarsi astrattamente (Esologia) e di costituirsi nell'Unificazione della Natura e dell'Idea (Sinautologia).

I tre ordini di questa sono l'antropologia, l'antropopedeutica e l'antroposofia; la prima è studio dell'uomo soggettivo, la seconda dell'uomo oggettivo, la terza dell'uomo assoluto; il che significa che la prima ha per oggetto l'uomo come soggetto psico fisico (psicofisiologia) pensante (noologia) agente (prasseologia): la seconda l'uomo come autore della storia, del progresso, del diritto: la terza l'uomo come parte della coscienza assoluta (mediante l'Arte, la Religione, la Filosofia).

Il Ceretti della filosofia dello spirito non diede che la

(1) *Insegnamento filosofico*, fasc. 20 pag. 1-8.

partizione e il programma nei Prolegomeni; ma, come spero di dimostrare in altro scritto, nelle sue opere svariatissime che tennero dietro al *Pasaelogices Specimen*, abbiamo ricchissimi materiali per uno svolgimento di questa parte, poco meno ampio che per le altre condotte a termine.

⁂

Come accennammo in principio di questo fugacissimo cenno sulle dottrine del filosofo di Intra, egli spese la seconda metà della sua vita, compresivi i dieci anni di quella terribile malattia che lo condusse alla morte, a trarre dal suo sistema (che, per giunta, assunse se non un nuovo contenuto almeno un nuovo aspetto teoretico in quello che egli chiamò *sistema contemplativo*) le più varie conseguenze, specialmente nel campo dell'educazione individuale e della vita sociale. Documenti di questa ultima fase del suo pensiero filosofico sono in ispecial modo i « Sogni e Favole « di 3000 pagine manoscritte e le « Massime e Dialoghi » di 5240 pagine, oltre a molte altre opere minori, dove sotto tenue velo di romanzo o di dramma, si delineano grandiosi disegni di riforma della vita e del pensiero dell'individuo e della società nei molteplici loro aspetti fisici (igiene e medicina) intellettuali (coltura generale, arte, scienza, filosofia) e morali (etologia, diritto, stato).

Di tutti questi scritti, a stampa non abbiamo ancora altro che la notizia assai compendiosa che ne potè dare il D'Ercole. Eppure è ben lontano dal conoscere la magnifica e imponente fioritura dell'ingegno speculativo del Ceretti chi li ignori, attenendosi solamente alle sue opere edite. Allo sguardo di chi ne prende conoscenza la figura del filosofo d'Intra s'ingrandisce smisuratamente. Egli che

viveva lontano dal mondo, non dimenticato che dagli intimi famigliari, quanti echi di questo mondo ascoltò! come attivamente il suo pensiero che sembra solitario partecipò al conflitto delle passioni, e delle idee umane: e con quale fede nelle forze della ragione richiamò la filosofia al suo ufficio socratico di maestra della vita! Asceta del pensiero, amico ma non lusingatore degli uomini, visse e morì ignorato, egli che, più per intuito che per esperienza, degli uomini tanto sapeva e tanto pel bene non menzognero dell'umanità aveva pensato e scritto.

1° Ottobre 1902.

VITTORE ALEMANNI.

I METODI PSICOFISICI

Nell' intento di calcolare esattamente il rapporto del fatto psichico col fisiologico e col fisico (intento della Psicofisica) si inventarono numerosi metodi, che sono piuttosto varî processi del metodo sperimentale, poichè consistono nella disposizione di certi mezzi di osservazione e di dati raccolti. Si chiamano metodi psicofisici, i quali « possono essere complicati e variati indefinitamente ». (Foucault).

Notiamo il metodo delle differenze appena percettibili, detto da G. E. Müller il metodo delle minime differenze (der kleinsten Unterschiede) e dal Wundt delle minime variazioni (der minimalânderung).

Lo esponiamo brevemente, quale fu perfezionato dal Wundt.

Si pongono due stimoli di sensazione. L'uno, detto normale, N, resta invariato, l'altro, detto di paragone, si fa variare.

Lo si aumenta prima di quantità minime ed uguali, finchè oltrepassi appena il punto, ove comincia a parere più forte di N. Il suo valore a questo punto si indica con $P's$, (s = superiore). Lo si diminuisce quindi gradatamente, finchè sorpassi di poco il punto d' uguaglianza con N. Il suo valore qui si segna con $P''s$. E la media dei due valori, che appariscono appena più forti di N, si denota con Ps.

$$Ps = \frac{P's + P''s}{2}$$

Indi si cercano i valori dello stimolo di paragone, che apparisca appena più debole di N.

Lo si diminuisce finchè oltrepassi appena il punto, ove comincia a parere più debole di N. E se ne indica il valore con $P'i$, (i = inferiore). Indi lo si fa crescere, finchè apparisca ancora uguale ad N, e se ne esprime il valore con $P''i$. La media

$$Pi = \frac{P'i + P''i}{2}$$

è il valore medio dello stimolo di paragone, che apparisce appena più debole di N.

Si ripetono le esperienze per eliminare gli errori accidentali di tempo e di posizione.

Così si determina:

la soglia differenziale assoluta superiore, $\triangle s = Ps - N$,

» » » inferiore, $\triangle i = N - Pi$,

» » » media, $\triangle m = \frac{Ps - Pi.}{2}$

Addizionando a Pi o sottraendo da Ps la soglia assoluta media $\triangle m$, o prendendo la media di Pi e Ps, si ottiene una quantità P, che Wundt chiama il valore d'estimazione (Schätzungswerth) della eccitazione normale.

La differenza, $P - N = \triangle$, è per Wundt l'errore d'estimazione (Schätzungsfehler), l'errore medio costante, positivo o negativo, che commettiamo apprezzando uno stimolo.

Ammirando sempre l'alto ingegno del Wundt, pur dubitiamo del valore oggettivo del metodo da lui perfezionato, poichè nessun sensibile distinto si percepisce, che corrisponda al valore di Ps e di Pi, e qual valore oggettivo hanno allora le quantità $\triangle s$, $\triangle i$, $\triangle m$?

Prima di fare altre osservazioni, esponiamo brevemente

anche il metodo degli errori medj, che, perfezionato da Marcel Foucault, differisce di poco da quello delle minime variazioni.

Trattasi di valutare « un errore di riconoscimento, che sia libero dagli errori costanti dovuti all'intervallo di tempo, che separa le due percezioni, alla differenza di posizione dei due stimoli ed all'ordine di variazione degli stimoli di paragone — cioè un errore puro di riconoscimento ». (1)

Data l'eccitazione normale N, si aumenta l'eccitazione di confronto da troppo debole per minime variazioni finchè apparisca uguale alla normale. È allora l'eccitazione inferiore di confronto, $C'i$. Si continua ad aumentarla così e si nota l'ultimo suo valore, $C's$, che paja uguale ad N. Col diminuire poscia un'eccitazione troppo forte si fissa così $C''s$ e $C''i$, che pajano uguali alla normale. Indi si traggono le medie:

$$Cs = \frac{C's + C''s}{2} \quad \text{e} \quad Ci = \frac{C'i + C''i}{2}.$$

Per eliminare gli errori di tempo e di posizione si ricorre ai seguenti mezzi:

Si chiama ordine primo quello, in cui la normale è percepita per prima, ordine secondo quello, in cui la normale si percepisce seconda; posizione prima quella, in cui la normale è a sinistra od in alto, posizione seconda quella, in cui la normale è a destra od in basso; e si distinguono quattro casi.

Caso 1.°	Ordine primo	e posizione	prima,
» 2.°	»	»	seconda,
» 3.°	» secondo	»	prima,
» 4.°	»	»	seconda.

(1) M. FOUCAULT. La Psycophysique. Ed. Fr. Alcan, Paris, 1901.

Si determinano le quantità Cs e Ci per ciascuno dei quattro casi e se ne prendono le medie come valori definitivi di Cs e di Ci.

Indi si ha:

l'errore superiore di riconoscimento $Ds = Cs - N$,

l'inferiore $Di = N - Ci$,

il medio $Dm = \frac{Ds + Di}{2} = \frac{Cs - Ci}{2}$.

C è l'eccitazione di confronto, che sta in mezzo al campo d'uguaglianza e pare in media uguale ad N.

$$C = \frac{Cs + Ci}{2}.$$

La differenza, $C - N = D$, è la quantità corrispondente all'errore d'estimazione del Wundt.

Per eliminare poi l'errore proveniente da influenze accidentali, dal modo di agire dello stimolo, dalla variazione dello stato degli organi e dalla varia attenzione, si dividono le esperienze e se ne accetta il risultato concordante di due serie.

Nè seguiamo più oltre l'autore per ciò che concerne le avvertenze accurate e minuziose, che egli aggiunge su gli effetti dell'esercizio, su gli errori d'attenzione, di tempo e di luogo, costanti o variabili.

Egli sperimentò il suo metodo sulla visione delle linee, di 50 millimetri la normale e le altre varianti da 45 a 55 millimetri, opportunamente tracciate e collocate, osservate sempre nelle medesime condizioni di luogo, di tempo, di luce, ora procedendo per variazioni regolari, ora irregolari.

In apposite tabelle espone i valori di $C's$, $C''s$, $C'i$, $C''i$ ed i valori indi desunti di Cs, di Ci, di C e di Dm. Ci dà la determinazione completa dei notati elementi ripetuta

sei volte con variazioni regolari e sei con variazioni irregolari.

E si potrebbe col calcolo proseguire a trovare un valore $\delta\mu$, più vicino alla normale che *Dm*, sottraendo *Dm* stesso alla differenza $Ds - Di = \delta$. La quantità $\delta\mu$ rappresenterebbe l'errore minimo, cioè la minima differenza dalla normale.

Aggiungiamo però ai valori di *Cs*, *Ci*, *C* e *Dm*, quali furono dati dal Foucault, i valori di δ e di $\delta\mu$ per i dodici gruppi d'esperienze da lui fatte.

GRUPPI		*Cs*	*Ci*	*C*	*Ds*	*Di*	δ	*Dm*	$\delta\mu$
Con variazioni regolari	1	50,83	49,25	50,04	0,83	0,75	0,08	0,79	— 0,71
	2	51,08	49,87	50,48	1,08	0,13	0,95	0,60	0,35
	3	50,71	49,71	50,21	0.71	0,29	0,42	0,50	— 0,08
	4	50,87	50, »	50,44	0,87	0,00	0,87	0,44	0,43
	5	51,08	49,58	50,33	1,08	0,42	0,66	0,75	— 0,09
	6	51,37	49,62	50,50	1,37	0,38	0,99	0,87	0,12
Con variazioni irregolari	1	51,67	49,50	50,58	1,67	0,50	1,17	1,08	0,09
	2	51,21	49,50	50,35	1,21	0,50	0,71	0,85	— 0,14
	3	50,71	49.67	50,19	0,71	0,33	0,38	0,52	— 0,14
	4	51,17	49,79	50,48	1,17	0,21	0,96	0,69	0,27
	5	51,08	49,46	50,27	1,08	0.54	0,54	0,81	— 0,27
	6	51,71	49,46	50,58	1,71	0.54	1,17	1,12	0,05

È d'uopo notare che le cifre esposte, le quali sono medie o rapporti, non rappresentano alcun valore quantitativo di fatti avvertiti, non sono indici di differenziazione nè di stimoli nè di dati sensibili e, non essendo valori fissi, non hanno nemmeno un significato certo come rapporti

quantitativi, il cui valore scientifico sta nella loro immutabilità.

Il metodo esposto serve bensì a valutare quantitativamente certi dati di fatto ($C'i$, $C''i$, $C's$, $C''s$); non serve per determinare alcuna legge, la quale accoglie ciò che è immutabile, non ciò che è mutabile, nei fatti.

Nell' intervallo da $C'i$ a $C's$ e da $C''i$ a $C''s$ lo stimolo di confronto pare uguale allo stimolo normale. V'ha dunque una zona di variazioni inavvertite. $C'i$ e $C's$, come pure $C''i$ e $C''s$, segnano i limiti di questa zona, i punti cioè in cui si avverte il differenziarsi dello stimolo. Come indici di detti limiti sono oggettivamente veri; non sono errori. L' errore sta nel giudicarli uguali ad N, ma il giudizio è vero in quanto afferma che appariscono tali.

Ed il valore accertato di $C'i$, $C''i$, $C's$, $C''s$, essendo diverso nei singoli casi, non dà che un conoscere storico, da cui non può trarsi alcuna cognizione scientifica.

Le quantità Ci, Cs, C, Ds, Di, Dm, oltrechè esse pure sono sempre diverse, nel fatto sensibile non si avvertono mai, non delimitano una zona di variazioni inavvertite, non sono indici di differenziamento di stimolo, di chiarezza, di percezione. E poichè C sensibilmente non si avverte, non è vero che $C - N = D$ segni non solo esattamente ma nemmeno con un grado speciale di probabilità l'errore di estimazione, il quale errore è dato ugualmente dalla differenza tra N e qualsiasi altro valore di $C's$, $C'i$, $C''s$, $C''i$, esclusa la quantità uguale ad N; chè un errore uguale a zero non è errore.

Nè Dm, denotante un rapporto quantitativo possibile tra due coppie o tra due serie di quantità, che possono essere diversissime $\left(\frac{49 + 51}{2} = \frac{45 + 55}{2} = \frac{1 + 99}{2}\right)$

denota punto le quantità di fatto; ed essendo variabile esso pure perde per questo ogni valore per la scienza, anche come rapporto quantitativo.

Nè col metodo, di cui si parla, si misura nè si calcola punto il fatto psichico.

La Psicofisica è sorta con l'intento di essere la scienza esatta dei rapporti tra i fenomeni psicologici ed i fisiologici da una parte, tra i fenomeni psicologici ed i fisici dall'altra.

Suo oggetto fu la misura delle sensazioni (Fechner), la misura della sensibilità (Weber, Vierord, Galton), la misura della durata degli atti psichici e l'analisi quantitativa delle percezioni (Helmholtz, Wundt).

Qui ci è lecito solo rilevare un errore della psicofisica, che crede sostituirsi alla psicologia studiando il fatto psichico nel fisico o nel fisiologico ed esprimendo per mezzo di quantità fisiche quantità psicologiche.

La legge logaritmica del Fechner, considerata già la legge psicofisica fondamentale (l'intensità della sensazione è uguale al logaritmo dello stimolo corrispondente) chiamasi oggi una misura chimerica del fatto psichico. E la legge del Weber (la differenza di sensazione resta uguale, quando resti uguale il rapporto dello stimolo) non è confermata dai fatti.

« La recherche d'une loi mathématique » dice il Foucault, « reliant les phènomènes psycologiques à leurs concomitants physiologiques et à leurs antécédents physiques était chimeriques, mais il reste vrai que la liaison des phénomènes psycologiques avec les phénomènes physiologiques et physiques fournit à la psycologie une méthode generale d'espérimentation : la psycophysique est devenue la science du psycologique par le physiologique et le phy-

sique: elle fournit ainsi à la psycologie une méthode très précieuse ». (1)

Per meglio determinare l'oggetto della psicofisica e per togliere anche la difficoltà di decidere se il fatto sensibile sia psichico o fisico o piuttosto intermedio, alla vecchia, e non per questo falsa, distinzione dei fatti interni o psichici ed esterni o fisici è d'uopo sostituire una distinzione più completa e più precisa.

Le forme principali dell'accadere sono certamente due: quella dell'accadere meccanico, che è movimento, e quella dell'accadere psichico, in cui veramente consiste la vita.

Ma hannovi specie intermedie d'accadere, le quali partecipano più o meno delle due forme principali, e che sono distinte ed oggetto ciascuna di scienza speciale.

Distinguiamo pertanto:

1. l'accadere meccanico, oggetto della meccanica,
2. l'accadere fisico, oggetto della fisica,
3. l'accadere chimico, oggetto della chimica,
4. l'accadere fisiologico, oggetto della fisiologia,
5. l'accadere psicofisiologico, oggetto della psicofisiologia,
6. l'accadere psicofisico, oggetto della psicofisica,
7. l'accadere psichico, oggetto della psicologia.

Chiamiamo psichico in largo senso l'accadere, che si dispiega nell'intimo delle attività elementari; il quale accadere, in noi evoluto, s'incentra, per così dire, nella coscienza; e negli elementi, che si manifestano come forze vive agenti per virtù propria, apparisce quasi avvertimento, per quanto si voglia oscuro, di azione straniera e come tendenza ad agire.

(1) Op. cit.

L'accadere meccanico è puramente movimento, che si avvera anche in corpi senza vita. L'accadere fisico consiste massimamente in movimento, ma implica altresì l'attività viva esplicantesi dall'intimo degli elementi, tra cui si compie. Lo prova specialmente la coesione e l'espansione, l'attrazione e la repulsione de' corpi. L'accadere chimico rivela meglio l'attività viva di detti elementi nella combinazione di più sostanze a formare una sostanza nuova e nella cristallizzazione dei minerali. E l'accadere fisiologico, che compiesi nella vita vegetativa, implica evidentemente l'attività esplicantesi da sè degli elementi, che concorrono all'organazione ed alla riproduzione dei corpi vivi.

L'accadere psichico, pertanto, oggetto proprio della psicologia, è la vita quale si manifesta direttamente al soggetto che vive, nè può essere appreso e colto nella sua vera forma fuorchè dall'osservazione soggettiva.

La psicofisica ha per oggetto l'accadere psicofisico, il quale è effetto di azione fisica e psicofisiologica insieme.

L'accadere psicofisico consiste nel fenomeno sensibile, contenuto della sensazione, fenomeno soggettivo-oggettivo, prodotto e projettato da azione psicofisiologica in corrispondenza dell'azione fisica o meccanica, che si esercita sull'estremità periferica dei nervi sensitivi.

La psicofisica lo studia in sè stesso ed in relazione col fatto fisico, col fisiologico e col psichico, che con esso si connettono, ma non consistono in esso.

E poichè intende determinare la relazione del fatto psicofisico, fenomeno sensibile, contenuto della sensazione, col fisico, stimolo della sensazione e col fisiologico, cercandone l'unità di misura ed il rapporto quantitativo con essi, non cerca punto così il valore quantitativo del fatto psicologico.

Nè dee confondere il fatto psicofisico col psicologico, che vi corrisponde.

Il fatto psicologico, che corrisponde al dato sensibile, consiste nel sentimento, nell'atto percettivo e nei giudizj sul dato sensibile stesso.

Il sentimento, sia quello che dicesi il colorito della sensazione, sia quello che è effetto soggettivo del sensibile intuito, quantunque se ne avverta il grado di vivezza, non è quantitativamente determinabile, nè in sè stesso, mancando l' unità di misura, nè per mezzo del sensibile, a cui corrisponde, per la sua variabilità dipendente, anche nello stesso soggetto in tempi diversi, da condizioni soggettive, che non riusciamo a cogliere.

L'atto percettivo poi non ha gradi in sè stesso.

Si percepisce prima meno, poi più chiaramente la stessa cosa sensibile? — La maggiore chiarezza non è che la maggiore compitezza del fatto psicofisico, dipendente da più completa e più efficace azione stimolatrice, da migliore concorso dell'azione fisiologica e da maggiore attenzione.

Uno percepisce prontamente, un altro lentamente il fatto sensibile? — La prontezza e la lentezza dipendono da un complesso di condizioni soggettive, di indole piuttosto fisiologica, concorrenti alla produzione del fenomeno psicofisico. Ma l'atto percettivo non occupa tempo.

Si erra giudicando uguali due sensazioni, vo' dire due qualità o fatti sensibili, che corrispondono a due fatti fisici d'intensità disuguale? o giudicando disuguali due sensazioni (due dati sensibili) provocate da stimoli d'uguale intensità? o giudicando immutato un sensibile, che si ripercepisca, p. e. un suono, un colore..., mentre ne è mutato lo stimolo? Insomma si erra apprezzando il rapporto quantitativo tra un dato sensibile e lo stimolo, fatto fisico, a cui corrisponde? — Non è punto erroneo in tal caso il nostro giudizio; è erroneo bensì il dato sensibile stesso in quanto non corrisponde esattamente allo stimolo suo.

E le valutazioni della psicofisica, addotte finora, non si riferiscono al fatto psichico, come a torto si è creduto.

La psicofisiologia (la psicofisica interna del Fechner) studia il fatto psicofisiologico, che all' osservazione psicologica si presenta come sentimento ed impulso di attività viva, alla fisiologica come modificazione organica o nervea. Le due forme d'accadere, diverse ed irriducibili, sono qui correlative, ed al fatto psicofisiologico corrisponde pure il psicofisico.

Indi si credette che non ci sia fatto psichico senza un correlativo fisiologico.

È vero che il fatto fisiologico è tale solo in quanto implica un antecedente di natura psicologica. È vero del pari che il fatto fisiologico è necessario antecedente della sensazione e necessario conseguente dell' impulso e che un processo fisiologico corrisponde anche alla produzione delle immagini, sensibilmente rappresentabili, che occorrono sempre al pensiero, ma nella sensazione stessa l'atto percettivo non ha un corrispondente fisiologico; nè apparisce alcun processo fisiologico, che corrisponda all' atto del giudizio nè all'atto volitivo, come tali, e nemmeno al sentimento, che, senza commozione alcuna, si accompagna al puro conoscere.

L'accadere fisiologico si connette sempre e solo ad uno stato passivo e ad un impulso, che vi corrisponde sia negli elementi periferici, sia nell'attività centrale.

Quantunque all' atto percettivo, come tale, che è atto intellettivo, intuizione pura ed apprendimento del dato sensibile, non corrisponda alcun fatto fisiologico, nullameno un fatto fisiologico segue la direzione dell'attività intellettiva ed un atteggiamento corporeo denota l' attenzione ed il vario affisarsi del pensiero agli elementi sensibilmente

intuiti, sieno prodotti in corrispondenza di stimolo attuale, sieno immaginati.

Ed il fatto psicologico, che ha un valore ed un significato immediatamente noto, e che si ripercote quasi nel sentimento, dà significato al fatto fisiologico, che lo accompagna e che, come fatto sensibilmente percepito, è pur esso un dato psicofisico, un contenuto sensibile.

Inteso poi il significato psicologico d' un dato sensibile, questo diventa un mezzo per conoscere il fatto psichico corrispondente.

Indi possiamo conoscere in parte l' accadere psichico, che pur si enunzia con la parola, negli altri uomini; indi anche la vita psichica degli animali inferiori, e finalmente l'attività viva, che si manifesta nelle sfere inferiori dell' accadere.

Ed è facile l' errore per la difficoltà che il soggetto, del quale si osserva il fatto fisiologico, avverta chiaramente ed esattamente riveli il fatto psicologico corrispondente. Il quale è d'uopo che sia appreso direttamente per essere inteso dapprima, e poi ci può essere veracemente riferito solo da chi è in grado di osservare sè stesso, mosso dal solo amore del vero. Non si può accettare con piena fiducia ciò che dice di provare un malato, la cui mente sia oscurata dallo stato morboso o da ignoranza. Nè dallo stato morboso è lecito giudicare, come si fa sovente, dello stato sano.

La psicofisica e la psicofisiologia possono indirettamente offrirci dei dati psichici ed estendere così il nostro conoscere psicologico, che si generalizza. Ma senza la osservazione psicologica non sono possibili, ed i dati psichici, che indirettamente ci offrono, sono assai scarsi in confronto di quelli che la psicologia soggettiva accoglie da sola.

Il linguaggio bensì offre un campo più vasto, poichè nelle opere letterarie accoglie tutte le più alte manifestazioni della vita umana ed esprime tutte le gradazioni del sentimento e del pensiero.

Non parliamo per ragion di brevità di altri metodi psicofisici, quali sono il metodo di misura della chiarezza nelle percezioni (Foucault), il metodo dei casi veri e dei casi falsi, della moltiplicazione e della divisione, delle serie psicofisiche (Jastrow) o di classificazione (Leuba), dei casi d'uguaglianza o d'inuguaglianza (Merkel) e del campo di giudizio (Wreschner).

Non consideriamo come scientifici i metodi, che riescono solo a raccogliere dei dati minimi di fatto, variabili nei singoli casi; poichè da tali dati non si può inferire una legge.

E finchè si ignora la ragione delle variazioni singolari nella sensazione, é d'uopo accontentarci di prendere come limiti di eccitazione e di differenziamento quelli, che, nelle varie specie di sensazione, valgono per tutti, che si trovino in istato normale; chè solo ciò, che si avvera in tutti, può indi, secondo le regole dell'induzione, tramutarsi in legge.

I metodi psicofisici si fondano specialmente sulla legge del Gauss, il quale credette correggere l'inesattezza dei dati quantitativi dell'osservazione, ricorrendo alla loro media aritmetica, che vuolsi rappresenti il valore vero della grandezza concreta, perchè ne è il valore più probabile.

Il Bessel osservò che i numeri calcolati degli errori di grandezze differenti differiscon di poco dai numeri dei valori osservati. E si credette così verificata la legge del Gauss.

Ma il Foucault osserva che la detta legge suppone:

1. che tutte le misure prese sieno ugualmente degne di fede;

2. che la media aritmetica dei valori osservati sia il valore vero della quantità oggettiva;

3. che le cause, che determinano gli errori e li fanno variare, sieno accidentali e calcolabili.

E dimostra l'erroneità di questi tre postulati.

Dagli esempi riferiti s'è visto che il valore calcolato di C, sempre vario, non coincide mai col valore osservato, col quale dovrebbe concordare. Il che dimostra abbastanza che la media aritmetica in psicofisica non è punto il valore vero della quantità oggettiva.

Oggi da molti si riduce il conoscere scientifico al conoscere quantitativo ed al conoscere sperimentale o ad ambedue insieme.

Ma il conoscere quantitativo, esatto nella sua astrattezza, non è nè esatto nè vero nelle sue applicazioni al fatto psicofisico. Inoltre il conoscere quantitativo, importantissimo sotto certi rispetti, è estrinseco alle cose, che si conoscono, e relativo ad un'unità di misura. Ed il conoscere sperimentale ha bensì la certezza del fatto, che è singolare, ma, sempre incompleto, non può da solo, senza un dato razionale, elevarsi da storico a scientifico. Nel caso nostro restano puramente sperimentali nè hanno alcun valore scientifico i dati $C'i$, $C's$, $C''i$, $C''s$.

Non combattiamo la tesi che il pensiero, accogliendo dai singolari i dati certi, sieno quantitativi, sieno qualitativi, sieno relazioni, costruisca con questi soli la scienza; ma non possiamo ammettere che sia scientifica la credenza di poter scoprire il vero mediante dati, che si conoscono errori, la cui distanza dal vero non può, per la sua variabilità, essere determinata.

G. Rigoni

Preside del R. Liceo di Sessa Aurunca.

L' Educazione secondo il Romagnosi

I.

Educazione intellettuale: compito e metodo.

Il Romagnosi non si è occupato di pedagogia *ex professo* e metodicamente, in modo da comporre pur un abbozzo di trattato sistematico: i suoi pensieri intorno alla educazione sono sparsamente espressi nelle sue opere filosofiche e giuridiche, e nei numerosi articoli, dedicati spesso a questioni pedagogiche. Ma non bisogna sopra tutto dimenticare che tutti i suoi scritti, anche i più importanti per mole e per contenuto, che riguardano problemi di psicologia, di logica e di morale, sono compiuti in vista di un intento pedagogico, per preparare quasi il terreno e il materiale alla costruzione dell' edificio della educazione, al quale il suo maestro Condillac (1) non riconosceva alcuna solidità, se non fosse fondato sulle salde basi della psicologia.

Questo appunto il Romagnosi dichiara nella *Introduzione alle vedute fondamentali sull' arte logica:* « sarebbe tempo perduto il lambiccarsi il cervello nelle astruse e tenebrose elucubrazioni della metafisica » se la conoscenza delle leggi psi-

(1) *Grammaire* (vol. VI delle *Oeuvres*), *Discours prelim.* Il Romagnosi non è certo fedele discepolo del Condillac (Cfr. L. Ferri: *Essai sur l' hist. de la phil. en Italie au XIX siècle.* — Paris, 1869, vol. I); ma questi può, almeno in parte, esserne detto il maestro.

cologiche e logiche più importanti non fosse necessaria all'educazione intellettuale e morale; perciò egli rivolge il suo lavoro alle esigenze « di questo studio, ancora mancante, dell' uomo interiore, assortito all' educazione intellettuale » (1).

E nel corso dell' opera, affermando d'aver ricercato le leggi psichiche non colla mira di contentare la lodevole curiosità di un amatore di psicologia, ma solamente per determinare l' oggetto delle cure della educazione, egli scrive: « Quando riesca di aver in mano le cause autrici siamo fatti padroni di tutti gli effetti che naturalmente e necessariamente ne derivano. A che pro inabissarci nei misteri della psicologia? Quando certamente consti su quali parti l' educazione por debba le mani, non abbisogna di divagarsi in altre speculazioni ed in altri tentativi » (2).

Le forze mentali sono come una corrente che si maneggia quando se ne conoscano gli effetti: allora il corso degli studi assume quell' ordine e quella certezza che sono proprî della scienza; e l' educatore può operare con effetto sulla mente dell' allievo, conoscendo il principio di causalità, cioè di necessaria dipendenza dei caratteri psichici (*suità psicologiche*) dall' azione della natura e dell' educazione (*esterne provocazioni*) (3).

Natura ed educazione concorrono con le forze unite alla formazione dei caratteri psichici di ogni individuo, e ne determinano i gradi diversi di perfezione (4): la natura dà gli or-

(1) *Introduz.* ecc. I, 566-569. Le indicazioni si riferiscono all'edizione delle opere complete a cura di Alessandro De Giorgi; i numeri romani indicano il volume, gli arabi i paragrafi.

(2) *Vedute fondamentali* I, 876.

(3) *Ibid.*, I, 844-847; *Dell' uso della dottrina della ragione*, I, 461-466, 590.

(4) *Ricerche sulla validità dei giudicii*, I, 297.

gani, l' educazione ne insegna l' esercizio. Per ciò il Romagnosi ripete il detto di Bacone: l'uomo tanto può, quanto sa; l'abilità non é infusa, ma acquisita per mezzo dell'educazione che atteggia le facoltà ed é madre della industria.

Intensificando e accelerando i risultati dell' educazione naturale dell'esperienza e dell'ambiente, essa rende ogni anno della vita razionale d' un fanciullo, che può raccogliere i frutti dell' esperienza di tutte le generazioni antecedenti, equivalente a secoli della vita de' suoi antenati. Per essa, che è quindi « la prima, la più variata e la più importante delle *arti umane*, l' umanità procede nella via del perfezionamento in società e mediante la società ».

Ma poichè l' educazione non é che « la *direzione attiva* dei poteri di un vivente, onde fargli contrarre certe abitudini, e renderlo idoneo a certe funzioni » (1), esclude l' erudizione; non per le ragioni puramente pratiche ed utilitarie, dalle quali moveva il Locke, ma per il principio che informava le teoriche del Rousseau, e che il Romagnosi chiarisce paragonando il compito dell' educatore con quello di un trattatista. Questi deve preoccuparsi unicamente di svolgere l' argomento, senza guardare al bisogno o alla capacità di chi legge; l' altro delle cognizioni deve servirsi soltanto come di mezzo per la ginnastica intellettuale onde sviluppare e render attiva la facoltà di pensare nell' alunno e formare in lui *l'abito mentale* del ben assumere, ben esaminare e ben raccogliere.

Una testa disordinata é una macchina mal congegnata e quasi inservibile; ma « quando avete preparata una testa potente, essa può divenire padrona di tutto l' umano sapere, perocchè in tutte le parti porta l' abitudine di bene impostare

(1) *Ric. sulla val.*, 342; *Ved. fond.*, 876, 929, 998; *Degli odierni offici della tipogr. e dei libri*, IV, 1526; *Genesi del diritto penale*, IV, 1041-1042.

gli argomenti, di esaminarli con discernimento, e di conchiuderli con valore ». Preparata la testa e formata la ragione, l' erudizione formerà il campo sul quale da sè stessa si eserciterà l' industria dell' allievo (1). All' educazione mentale, distinta così dalla semplice comunicazione del sapere, compete dunque il titolo di *perfezionatrice* dei poteri attivi della mente, perchè fra le tendenze ingenite coltiva quelle necessarie, contraria e distrugge le dannose.

Tra i frammenti di traduzioni del Romagnosi v' ha un pensiero di Archita pitagorico, il quale giudica *aliena* la cognizione appresa da altri, tutta propria quella trovata da sè; ma poichè per trovarla bisogna saper cercare, occorre sviluppare ed attivare « i poteri attivi della mente », i quali al pari dei sensi esterni, se non esercitati assiduamente (come il tatto nei ciechi), cadono in paralisi e perdono quella agilità che è necessaria alle operazioni mentali.

« Il vero ed ultimo effetto dell' istruzione deve derivare dall' energia e dall' industria personale esercitata » (2); sì che siano atteggiate ed avvezzate le facoltà psichiche e fisiche a compiere le loro funzioni nella maniera più facile, più spedita e più proficua. Tali funzioni riguardo alla mente si riducono a quattro principali, ossia: ben proporre, ben distinguere, ben connettere e bene esprimere (3).

Ma qui occorre una osservazione fondamentale, che cioè l' esercizio della mente non avviene, se non è provocata ed

(1) *Educaz. ment.* I, 378-384; *Nota sopra le bibl. di educ. per i fanciulli*, II, 749-750.

(2) *Dell' uso della dottr. della rag.* I, 582; *Della cult. della mente, da Archita*, II, 1573-4; *Scienza delle costit.*, VIII, 348; *Gen. del dir. pen.*, IV, 1053-4; *Del principio del sapere* ecc., VI, 898.

(3) *Sc. delle cost.*, 353; *Del princ. del sap.*, 893; *Brano sul talento logico*, I, 799; *Della suprema econ. dell' umano sapere*, I, 116; *Quest. e risp. sul sist. dell' istr. pubbl. in Francia*, VI, 1009-10.

attirata l' attenzione. All' esercizio di questa si oppone una duplice resistenza, psicologica e fisiologica, della inerzia della mente e dei sensi, che contrasta ad ogni cangiamento dello stato attuale. Occorre dunque vincere la resistenza e impedire che con l'abituale mancanza di esercizio si rafforzi; occorrono cioè gli stimoli o i motivi, ai cui gradi saranno proporzionati i gradi di energia coi quali si spiegherà il potere dell' attenzione.

Questi motivi sono costituiti dall' *interessante*, vale a dire dal dolore e dal piacere, dal desiderio e dal bisogno, che costituiscono la causa motrice e finale delle funzioni intellettuali. Se un oggetto fosse all' uomo affatto indifferente, egli non vi arresterebbe mai l' attenzione e non potrebbe trarne profitto nè per la verità, nè per l' utilità; se continuasse ad interessarlo sempre ugualmente, non se ne staccherebbe mai per passare ad altri. Quindi doppia avvertenza nell' esercizio dell'attenzione: che non manchi o non cessi troppo presto, perchè non risultino cognizioni incomplete; che non si fermi troppo sullo stesso oggetto, perchè non impedisca o ritardi il progresso delle conoscenze.

Nei fanciulli abbiamo una forza viva nella curiosità, che fa sempre cercar loro il perchè delle cose. É una specie di istinto filosofico; e se gli oggetti sui quali eccitiamo la curiosità sono adatti alla loro intelligenza, e le spiegazioni proporzionate alla loro capacità, il piacere della scoperta si associa come soddisfazione della stessa curiosità; e lo stimolo di questa, reso più forte dalla compiacenza della riuscita, vivifica l' attenzione, e forma poco a poco una mente pensante. Ma per ciò occorre che le aspettative della curiosità non rimangano mai deluse, e la mente sia guidata al vero ed al reale lungi da astrattezze sterili ed oscure, che non essendo adatte nè soddisfacenti, invece di incoraggiare inspirano avversione. Onde

sorge la necessità del *metodo*, il quale segni il procedimento verso la méta proposta (1).

Le esigenze del metodo variano nei particolari secondo gli individui, le età e gli studi; ma cardine fondamentale resta sempre che l'educatore dovrà fare come Socrate, che dichiarava di compiere le funzioni di levatrice dei pensieri.

Secondo le teorie ampiamente svolte dal Rousseau nel terzo libro dell'*Emile*, e riprese nel *Trattato di pedagogia* del Kant, con la teoria della educazione negativa, il Romagnosi non vuole che l'educatore si faccia avanti con precetti imperativi e tassativi: dev'essere come un genio tutelare invisibile, della cui opera benefica si sentono gli effetti, senza che gli atti suoi appaiano.

La lotta ad oltranza, sostenuta dal Rousseau contro tutti i vincoli in cui si costringe l'attività dell'individuo, invece di lasciarla libera di svolgersi secondo natura, è seguita e continuata dal Romagnosi. Lo stile imperativo e materialmente esecutivo del pedantismo, che vuol fissare regole e precetti assoluti ed invariabili, è per lui « un formale assassinio » di quella facoltà pensante che si deve invece sviluppare, è « una vera ingiuria contro la proprietà morale dell'uomo sociale ».

All'allievo si deve far compiere da sè stesso quanto più sia possibile, proponendo esperimenti, facendoli eseguire ed invitandolo, a fattura finita, a correggere egli stesso il suo lavoro, col confronto di buoni modelli da seguire e raggiungere. Così nella educazione domestica al fanciullo, che può camminare da sè, non si tengono più le mani od altro, e soltanto viene avvisato a fuggire i pericoli, e più oltre consigliato nell'usare della libertà (2). I tentativi ripetuti, errando e correggendo,

(1) *Ric. sulla val. de' giud.* 298, 306-319, 323-342, 1319-22; *Che cosa è la mente sana*, I, 54-55.

(2) *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento*, II, 107.

sono l' unico mezzo di svolgere e perfezionare l' attività e l' abilità personale, e di conseguire una potenza inventiva pieghevole, robusta e costante, che valga a prevenire nel futuro gli errori, non mai impediti dai precetti passivamente imparati. Non si tema la lunghezza di questa pratica: l' esempio del Francklin e del Rousseau e d' altri, che, dopo compiuti nelle scuole i corsi comuni degli studi, dovettero, per diventar grandi, rinnovare da sè gli studi fatti, di modo che la loro mente e il loro sapere risultarono più l' effetto della propria industria, che dell'ammaestramento ricevuto da altri, dimostra come il vero effetto dell' istruzione derivi dall' energia personale esercitata, assai più che dalla nuda esecuzione dei precetti comandati.

Il metodo del Jacotot (iniziativa personale) e quello del Pestalozzi (intuizione e procedimento dal noto all' ignoto) e della scuola di Madras (insegnamento mutuo) sono, secondo il Romagnosi, meritamente celebrati, perchè tengono calcolo di questa necessità, e dell'altra, non meno importante, che l' educazione si adatti allo stato mentale dell'allievo, e riallacci ogni conoscenza nuova ad un addentellato precedente. La linea di direzione e il modo delle successive mosse sono formate dalla massima di procedere dal cognito all' incognito, dal facile al difficile, dal semplice al complesso (1).

Queste due necessità su esposte fanno parte delle *esigenze ginnastiche* dell' educazione intellettuale, che sono le tre seguenti: 1) « che l' istruzione sia confacente allo stato di sviluppo dell' allievo, oltre d' essere raccomandata ad un addentellato precedente »; 2) « che sia provocante l' attenzione a quel dato genere di cognizioni che si vogliono comunicare »;

(1) *Ved. fond.*, 16-17; *Dell' uso della dott.* ecc. 582-6; *Educ. ment.* 378-80; *Sul sist. dell' istr. pubbl. in Francia*, 1009-10; *Del principio del sapere come principale fattore dell' economia politica*, 890-900.

3) « che sia più dirigente l'opera propria dell'allievo, che imperativa di limitati precetti o passivamente ripetente una data lezione ». Queste tre condizioni riguardano la intelligenza, il sentimento e la facoltà esecutrice dell'allievo, e la necessità di adattare al loro stato lo svolgimento progressivo della educazione. Della seconda e della terza si è già detto; quanto alla prima conviene aggiungere che la qualità di confacente racchiude molte condizioni.

Prima di tutto una osservazione preliminare. « Niente esiste in un senso generale, isolato o interrotto; ma tutto in un senso particolare, connesso e continuo ». Per ciò che riguarda l'educazione, questo principio porta come conseguenza che non si può prendere un tipo generale e astratto di fanciullo, per fissare preliminarmente le norme della educazione, ma che conviene adattarla e conformarla a *tutto il complesso dello stato reale* e concreto della mente dell'individuo. Quindi ogni metodo non dev'essere soltanto *dimostrativo* di una data scienza od arte, ma anche *opportuno*, e l'opportunità sua dev'essere ad un tempo *logica*, *morale* e *fisica*. L'opportunità logica riguarda il nesso fra le varie cognizioni, che non vogliono mai essere premature o saltuarie, ma, secondo il precetto del Condillac (1), comunicate successivamente secondo la figliazione e il progresso in cui si trovano nell'albero genealogico del sapere. L'opportunità morale esige che esse siano date in modo da piantarsi e rimanere nella mente in una maniera chiara, durevole e proficua alla loro destinazione. Infine l'opportunità fisica si riferisce al grado di intelligenza portato sia dall'età, sia dalla naturale capacità intellettiva, e risulta di due diversi elementi: la qualità della cognizione o della funzione comunicata all'allievo, e il modo di comunicargliela.

I maestri incaricati di impartire ai fanciulli anche i primi

(1) *Gramm.*, *Disc. prelim.*

elementi e i più semplici gradi dell' istruzione, sono in generale uomini già adulti e provetti; ma per questa loro qualità hanno necessariamente un modo di esprimersi ed anche di concepire ben diverso da quello che é naturale ad una età e ad un grado di intelligenza e di cultura tanto meno sviluppato. Questa diversità di concepimento e d'espressione ostacola l'apprendimento per parte del fanciullo, in modo tale che si rendono necessari degli intermediari, i quali traducano, per così dire, in linguaggio via via più fanciullesco le cognizioni di un maestro provetto.

Tale esigenza, dice il Romagnosi, si é cominciata a sospettare appena dopo l' introduzione del metodo indiano di Madras o del Lancaster. In una famiglia dove sono fanciulli di diverse età, si fa loro esercitare un mutuo insegnamento (*sistema monitoriale*, del fanciullo-maestro o monitore) per il quale le conoscenze di un' età superiore si trasmettono, con forme vie più puerili, ad un' età inferiore. Il Romagnosi mostra di non esser contrario neppure al sistema adottato nelle scuole di New Harmony, fondate dall' Owen, dove, secondo la relazione fattane dal Maelure, si cercava di ovviare a questa necessità applicando il *metodo sperimentale* in ogni ramo dell' insegnamento, dalla ginnastica e dalle arti meccaniche alle lingue, alla matematica, alle scienze fisiche e alle arti belle. Il maestro doveva imparare egli stesso ciò che doveva insegnare, e quindi per esperienza conosceva le difficoltà che avrebbe incontrato lo scolaro, e sapeva meglio come appianarle e fargliele superare (1).

Tutto ciò riguardo alla maniera di insinuare e trasmettere le cognizioni; riguardo poi alla loro opportunità intrinseca e al loro adattamento all' età dobbiamo distinguere, col Romagnosi, che qui, come altrove, rivela palese l' influenza del

(1) *Educ. ment.*, 382-384; *Del princ. del sap.* ecc., 892-900.

Rousseau, tre periodi nello svolgimento intellettuale e morale del fanciullo; ciò che avviene visibilmente nel mondo esteriore delle nazioni rappresenta, in una scala più grande, ciò che si effettua nel circolo ristretto del mondo interiore dell' uomo. I tre periodi, dei sensi, della fantasia e della ragione, costituiscono una gradazione inevitabile nella quale si potrà affrettare con l' educazione il passaggio dall' uno all' altro, ma non mai fare un salto. Ognuno di essi va perdendosi nell' altro con insensibile gradazione; ma se il passaggio dal dominio dei sensi a quello della fantasia è facile e piano, da quest' ultimo a quello della ragione, nel quale l' uomo diventa conscio di sè stesso e padrone della natura, la via è aspra e faticosa. Per regno della ragione non si deve qui intendere quello della comune ragionevolezza, ma quello della formazione delle idee intellettuali astratte, che, segnando il passaggio dalla passività all' attività mentale, richiede « la forza di un' attenzione separante, che compendî e traduca i segni reali-ideali delle cose in termini maneggiabili dalla comprensione mentale ». È questo il periodo della pubertà mentale, al quale sopra ogni altro conviene porre attenzione e riguardo, perchè è decisivo nell' arte della educazione, la cui efficacia qui determina tutto l'avvenire mentale dell' individuo, mentre nei primi due periodi più che l' educazione quasi fa tutto la natura. Come nella pubertà fisica, così in quella mentale lo sviluppo mancato o deficiente, porta poi la sterilità o una prole meschina; quindi la necessità di concentrare sopra tutto in essa le cure, perchè *post hoc occasio calva*. Si tratta di cogliere il momento nel quale l' uomo sente il bisogno di pensare; se ne sapremo trar profitto, potremo meglio svolgere, attivare ed abituare il cervello alle funzioni logiche, e rendere agili e feconde le facoltà mentali dell' allievo; se lo lasciamo in preda « agli impeti di una scorretta fantasia o alle blandizie di una passiva estetica »,

gli organi mentali pigliano una disposizione di sfrenatezza o di pigrizia che, radicata e fatta abitudine, rende fallita l' educazione. Occorrono, ad acquistare l' attività della mente, tempo e fatica; ma tralasciando questa fatica, il cervello, ridotto quasi a paralisi o dotato solo di una passiva memoria, somiglierà piuttosto ad un magazzino di materie greggie, che ad una officina di utili prodotti (1).

L' insegnamento dunque, se vuol formare menti attive e valide, deve tener conto di queste condizioni dello svolgimento naturale dell' intelletto e non pretendere di fare entrare nel cervello in una età ciò che é proprio di un' altra: assurdo e rovinoso principio che il Romagnosi rimprovera all' insegnamento suo contemporaneo. È una violenza alla mente (e quando vi si aggiungano castighi corporali « si aggiunge l' atrocità all' assassinio ») che porta aborrimento e guasto di cervello, idee confuse e mostruose, giudizi falsi, raziocinî tumultuari. I fanciulli cui s' impongano studi prematuri e non adatti all' età, si trovano condannati a ripetere discorsi che non intendono, e a praticare precetti di cui non conoscono l' applicabilità. Ora, mentr' essi pigliano coraggio e slancio, se intendono bene le cose, restano avviliti e inerti quando non intendono o disperano di intendere: *intelligenza* e *convinzione* son quasi i termini di un binomio della educazione e formano la vita e la potenza progressiva delle coscienze e delle menti umane. Le esigenze cui deve soddisfare l' educazione portano nella progressione sua la legge della necessità: nulla vi puó essere d' arbitrario, e la necessità è determinata dalla duplice condizione, che il Romagnosi racchiude nella *confacenza*.

Dalla massima che l' insegnamento, come l' invenzione, deve procedere dal cognito all' incognito, non si può dedurre

(1) *Ved. fond.* (*Rag. dell' opera*). 20; *Della supr. econ.* ecc., 116-125; *Dell' ind. e dei fatt.* eco., 134; *Scienza delle costit.*, 357-361.

che il metodo dell' istruzione debba essere puramente quello della continuità e della figliazione logica delle scienze: oltre alle esigenze logiche del sapere, considerato per sè stesso, conviene guardare alle capacità naturali ed alla opportunità (1). Da questa duplice serie di considerazioni e di elementi dovrà risultare la distribuzione graduale delle materie, ed il piano della istruzione intellettuale.

Un piano completo di istruzione, dai primi e più elementari gradi agli ultimi e supremi, è esposto dal Romagnosi nella *Scienza delle costituzioni* (Cap. 11 del Lib. 1°, Parte II). Ma la ideazione e compilazione di esso è subordinata ad un intento civile e politico: preparare cioè gli individui adatti a compiere le funzioni necessarie alla società, e più specialmente allo stato (2). Quindi esso manca, per certi riguardi, di quella generalità di vedute e di intenti, che dovrebbe avere un piano di istruzione che fosse fine a sè stesso e non subordinato ad altro scopo. Dove per ciò soccorrono osservazioni ed idee esposte in altre opere, ci studieremo di completare e coordinare il piano del Romagnosi, perchè più intero e pieno risulti il suo pensiero.

La divisione fondamentale delle scuole, che egli fa in un articolo sull' istruzione pubblica in Francia, si può riassumere in questo prospetto:

- scuole
  - comuni (primarie)
  - classiche (che riguardano certe classi di cittadini: legali, medici, etc.)
    - graduate (medicina, giurisprudenza, ecc.)
      - parte fondamentale, comune
      - parte propria o facoltà
    - non graduate (che abilitano a varie arti, mestieri, e professioni)

(1) *Ved. fond.* (*Rag. dell' op.*), 18-20; *Dell' uso della dott. della rag.* 591, 595; *Educ. ment.*, 380; *Della supr. econ.* ecc. 118; *Saggio filosofico politico sull' istruzione pubblica legale*, VII, 1166; *Sc. delle cost.*, 357-8, 365-369.

(2) In questo capitolo della *Scienza delle costituzioni*, il Romagnosi, dichiarando che vegliare sulla pubblica istruzione è la funzione più eminente

Nella *Scienza delle costituzioni* la partizione è alquanto diversa, per lo scopo speciale appunto che si propone. Abbiamo cioè:

- insegnamento
  - preparatorio
    - primo stadio
    - secondo stadio
  - dottrinale
    - scolastico
    - accademico
      - parte generale
        - storica
        - ragionata
      - parte speciale
        - rudimenti
        - pratica

L' insegnamento preparatorio (che non è qui, per l'intento speciale, fine a sè stesso), corrisponde, in fondo, alla scuola comune dell' altra classificazione. È diviso in due stadi: nel primo, per il quale il Romagnosi traccia un progetto particolareggiato, si dovrebbe insegnare a leggere, scrivere e far di conto (1), e impartire le prime nozioni sui doveri morali e religiosi, valendosi del mutuo insegnamento. Il metodo del Pestalozzi (della *intuizione*, esercitata con l' *iniziativa personale* e il *passaggio dal noto all' ignoto*) dev' essere invece applicato al secondo stadio, nel quale al fanciullo, che nel possesso dei segni ha quasi acquistato gli organi esterni necessari al mondo civile, si deve far acquistare il dominio degli organi interni, avvezzandolo a far coi sensi ciò che un giorno dovrà fare con l' intelletto, eccitandone l'attività con la difficoltà e con la gara e svegliandone gli affetti benevoli e l' ira generosa. Gli effetti e lo scopo di questa scuola, che deve innestare nella memoria

dello Stato, distingue però cognizioni ed arti libere (scienze speculative, lettere ed arti) ed altre di cui il governo deve prender cura speciale, perchè interessano più direttamente la società, cui sono necessarie od utili. A queste ultime si riferisce il piano di studi quivi esposto.

(1) Per l' intento particolare civile e politico si aggiunge per i maschi il primo catechismo nazionale e il maneggio delle armi, mentre alle femmine si assegnano i lavori femminili. Per questo medesimo intento il Romagnosi giunge a proporre, come maestri, militari invalidi, che si dimostrino atti a tale compito.

le prime radici delle conoscenze necessarie alla vita, sono: « rendere le fibre del cervello pronte al pensiero e quelle del cuore irritabili all'affetto, e ingerire la onnipotente abitudine ». Quindi poche cognizioni, ma molto esercizio mentale; non precetti morali astratti, ma esempi commoventi; non severità o terrore, ma allegria, emulazione e curiosità. Dopo aver fornito nel primo stadio i mezzi più elementari di esercizio dell' attività individuale, si cerca nel secondo di sviluppare e mettere in movimento le forze intellettuali e morali del fanciullo.

Tale il compito dell'insegnamento preparatorio che, per quanto si può desumere da altri scritti del Romagnosi, dovrebbe giungere sin verso i dodici anni, vale a dire sino all'età in cui si inizia il periodo della pubertà intellettuale. La quale corrisponde a quell'età che si dice adolescenza, e si svolge in un lungo periodo di tempo, che va dai dodici ai diciotto anni; ed è occupata dalla prima parte dell' insegnamento scolastico dottrinale. La istruzione dottrinale nel suo metodo deve partire dal concetto che la scienza non può esser colta se non quando si afferrano le idee capitali a cui le subalterne si collegano. Quindi converrà da prima presentare i fatti e le idee centrali che compongono il corpo della scienza, evitando sopra tutto di caricar troppo con accessori ingombranti la mente dei giovani. Le cognizioni antecedenti servano di addentellato per la fabbrica nuova: « la prima orditura dev' essere larga, luminosa e composta solo delle grandi membrature. L'allievo dev' esser condotto a passi rapidi e sicuri per la via dell' invenzione, proponendogli il soggetto, analizzandolo e componendolo. *Distinguere* e *connettere* sono le due funzioni in cui la sua mente va esercitata; gli oggetti gli vanno proposti non come scoperti e noti, ma ignoti e da scoprirsi. Nel proporre una definizione si deve chiedere *che cosa sia* il tale oggetto, e così fargli ricalcare più volte la strada finchè non vi proceda franco: esercizi, esercizi e poi esercizi, altrimenti tutto è perduto ».

Questi elementi e questa specie di ginnastica intellettuale servono ad *abilitare* l' allievo a diventare *consumato* nella scienza da sè stesso e senza bisogno dell'altrui guida od aiuto.

Nel primo periodo dell' insegnamento scolastico dottrinale (periodo generale che comprende solo le dottrine comuni ed utili a tutte le scuole speciali) i soggetti indicati per l' insegnamento sono il cielo, la terra e l' uomo, la loro storia elementare e la loro filosofia. L'ordine dell' insegnamento, tracciato dalla stessa natura, va dal sensibile all' astratto, dal particolare al generale, dalla storia alla teoria; le materie sono divise in due ordini: 1° fenomeni astronomici, luminosi, elettrici, magnetici, atmosferici, ecc., sempre con osservazioni ed esperimenti, non calcoli; fisica generale, chimica ed applicazioni pratiche; geometria piana e solida più ovvia; pesi e misure; 2.° uomo interiore: leggi di fatto e leggi di ragione, (psicologia, logica e morale); e nozioni di diritto che formino la coscienza civile (1). Qui terminano le linee sommarie dell' insegnamento generale; di quello speciale ed accademico il Romagnosi non parla esorbitando esso dalla azione diretta dello Stato.

Il piano di studi qui sopra esposto presenta gravi lacune, dipendenti in parte dall' intento particolare cui mira, e per il quale la cultura letteraria, ad esempio, è superflua ed estranea, mentre nè estranea nè superflua potrebbe dirsi la storia civile, di cui pure non si fa qui parola.

Ma nell' *Introduzione alla Logica del Genovesi* la lacuna è in parte riempita. Secondo quanto ivi è detto, il gusto e l'esercizio letterario preparano l'esercizio della ragione; quindi la cultura letteraria è posta come necessario intermedio fra i rudimenti delle scienze naturali e geometriche e la filosofia del

(1) Si aggiungono anche gli esercizi militari, vantandone gli utili effetti fisici e morali.

pensiero. Quei rudimenti dovrebbero, nel pensiero del Romagnosi, rappresentare i materiali per gli esercizi letterari, nei quali la fantasia si esercita. Ma questi, mentre sono richiesti dalla progressione naturale del pensiero, non devono essere protratti oltre l'adolescenza, se non si vuole snervare e rendere eunuco il pensiero con l'opera stessa della coltura. Quindi il Romagnosi li relega in quel tratto del periodo che va dai 12 ai 18 anni, che è intermedio fra il compimento dello studio elementare delle scienze fisiche e matematiche, e l'inizio dello studio dell'uomo interiore, riducendola alle pure esercitazioni di « belle composizioni e fantasie gradevoli ». A lui preme di snodare l'intelletto, abilitarlo alle astrazioni e alle combinazioni scientifiche, e fargli sentire il piacere della dimostrazione del vero. A ciò soccorre l'opera della geometria ragionata, che, sebbene col suo metodo esclusivamente deduttivo non conduca all'applicazione dell'analisi, dell'esperimento e della induzione, tuttavia comincia ad abituare l'allievo alle combinazioni scientifiche.

Così siamo condotti al punto in cui si può intraprendere lo studio dell'uomo interiore che s'inizia con la psicologia sperimentale (seguendo un metodo descrittivo ed espositivo più che dimostrativo, come nelle scienze fisiche) la quale poi si deve compendiare e ridurre in definizioni e formule e segni mentali (nomenclatura). E perchè questa specie di *filologia* sia bene intesa dall'allievo, si deve fargliene render spiegazione in modo che all'obbiezioni possa rispondere coi dati da lui intesi e ritenuti.

Segue l'esercizio ginnastico, nel quale l'allievo, che s'è impadronito degli strumenti datigli dalla filologia, apprende a maneggiarli e servirsene; e per seguire, fin che è possibile, il sistema dell'autodidattica, con l'aiuto dei compagni, il Romagnosi vuole che dopo un anno gli alunni si distribuiscano in

tre classi, che a vicenda si istruiscano, e coll' istruire si rinfranchino ed abituino, compiendo volta a volta la parte di istruttori e di scolari. Qui è il punto e il momento in cui il Romagnosi colloca la trasformazione della mente e il passaggio dal dominio dei sensi e della fantasia a quello della intelligenza e della ragione; e a questa crisi difficile, che non permette distrazioni, riserva esclusivamente lo studio dell' uomo interiore, solo permettendo come accessòrio quello della geometria, che egli trova analogo all'altro.

Occorrono ottimi modelli; le critiche dei lavori devono esser fatte come nelle scuole normali germaniche, e le correzioni eseguite dallo stesso allievo, dietro eccitamento del direttore. Abbiamo dunque, in queste che il Romagnosi chiama *istituzioni ginnastiche*, e che devono compiere la trasformazione decisiva della mente, le parti seguenti: 1.° preparazione psicologica (psicologia sperimentale); 2° *filologia* (definizioni e formule); 3° regole per l'esercizio (iniziative alla *psicologia razionale*); 4° artifici per ridurre in pratica le suddette regole, in mira alla filosofia dell' uomo interiore. Queste due ultime parti, evidentemente, costituiscono la logica come scienza e come arte, mentre nelle altre due la logica come fatto deve aver avuto la sua applicazione. Alcuni, dice il Romagnosi, vorrebbero per ciò far precedere alla psicologia la logica, necessaria per procedere con metodo. Ma essa è necessaria in tutto: si dovrebbe dunque cominciare coll' insegnar la logica al fanciullo? Non bisogna confondere la posizione dei maestri con quella degli scolari, i quali saranno in grado di intendere ed apprezzare la logica solo quando avranno ben compreso l' indole e il gioco delle forze che dovran poi guidare, e conosceranno le funzioni mentali, che la logica deve dirigere.

Alla ginnastica logica è assegnato un corso di due anni, nei quali chi voglia inoltrarsi nelle facoltà superiori, apprende

anche la lingua latina. Questo studio al tempo del Romagnosi, come ai nostri giorni, era assegnato a ben altra età; ma il Romagnosi crede che con la modificazione da lui proposta cesserebbero gli inconvenienti lamentati fin dal secolo XVI. Oltre alla considerazione che questo studio debba essere riservato a certi rami soltanto, si adduce la ragione che in età fuori della fanciullezza tale studio vien compiuto in tre quarti di tempo meno di quello impiegato nelle pubbliche scuole, e con aborrimento tanto minore, quanto minore è la difficoltà e più completa l'intelligenza. La questione degli studi classici, ancor oggi tanto viva e discussa, è così ridotta nel Romagnosi, come già nel Locke e nel Condillac ad una questione di opportunità, che riguarda così il latino, come tutte le altre lingue. Lo studio delle lingue nell'età della fanciullezza è combattuto anche nella *Scienza delle costituzioni* come un assurdo morale lungo ed arido. Si vuol imprimere nella memoria del fanciullo una serie di vocaboli, quando la sua mente manca del corredo delle idee alle quali i vocaboli servono. Tanti anni di grammatica in un periodo nel quale spunta la ragionevolezza, producono perdita di tempo, disgusto dello studio e paralisi mentale. L'attenzione non è attratta da oggetti inadatti all'intelligenza, e che non solleticano la curiosità: sensi e fantasia vogliono tutt'altro, quando un cervello infinitamente irritabile e una mobilità fatta per crescere abbisognano di varietà di movimenti. « Tutte le volte che penso a queste scuole, io non veggo che ergastoli nei quali si eseguisce la più funesta mutilazione mentale, per preparare tanti eunuchi ». Anche più tardi, quando si dovrebbe sviluppare la pubertà intellettuale, si torna a impedirla ancora colle lingue, colle prose e coi versi, e così si perpetua la fanciullaggine e l'inettitudine. Lo studio delle lingue vuol essere, secondo il Romagnosi, riserbato per l'età del pieno sviluppo intellettuale, o, tutt'al più, può essere contemporaneo alla ginnastica logica.

Con questa termina il compito della educazione generale, e comincia quello particolare delle varie *facoltà*, ciascuna delle quali assorbe poi completamente tutta l'opera degli individui, per la ripartizione necessaria dei vari rami, operata nell'albero del sapere dal suo accrescimento e sviluppo (1).

La mente è formata, e il giovane, conoscendo l'ordine e la figliazione logica delle scienze, vede in qual parte è collocato il campo che vuol coltivare, e le relazioni che ha con le parti circostanti. Quindi gli studi liberi, che seguono, non sono avventurati ad un procedimento saltuario e senza radici: il corso scolastico ha compiuto l'ufficio suo, che è quello di formare la mente e insegnare a studiare.

Noi non seguiremo il Romagnosi nelle sue osservazioni particolari sulla facoltà di giurisprudenza, che uscirebbero dal compito nostro. Ma qui notiamo: il Romagnosi più volte afferma che nella educazione si seguono i dettami e le leggi della necessità, proveniente dalla duplice causa del nesso e della figliazione logica delle conoscenze, e dello sviluppo naturale della mente nei suoi tre periodi dei sensi, della fantasia e della ragione. In una *Nota sulla istruzione letteraria* (II, 959) giunge anzi a dire che, conoscendo « i chiari ed irrefragabili teoremi dello sviluppamento intellettuale e morale dell'uomo, si può e si deve tessere un corso di studi tanto ordinato e tanto certo, quanto è quello dell'allevare i bachi da seta ». Ora parrebbe contrastare con tali affermazioni il nome, che più volte è dato all'educazione, di arte anziché di scienza. Ma conviene osservare, come il Romagnosi dice, che niente esiste

(1) *Ved. fond.* (*Rag. dell'op*) 21-30; (*Log. del Genovesi, nota*) 40; *Dell'uso della dott.* ecc. 587-591; *Della sup. ec.* ecc., 134-135; *Saggio fil. pol. sull'istr.*, 1166-7; *Quest. e risp. sull'istr. in Francia*, 991-992; *Dell'istruz. prim. in Francia con la legge 1833*, VI, 1443; *Consid. sulle scuole popol. e industr. di C. Lenchs* (1834), VI, 1468-70; *Sc. delle costit.*, 348-364.

in senso generale o astratto, ma tutto in senso particolare o concreto. Il metodo della educazione va dunque applicato ed adattato all'individuo concreto, e le linee generali dello sviluppo mentale, per quanto siano comuni a tutti, assumono in ciascuno caratteri e atteggiamenti speciali. Per ciò a tutto l'insegnamento si può riferire quello che il Romagnosi dice dell'insegnamento primario, che cioè « dovrebb' essere uguale per tutti, ma poi l'istruzione deve adattarsi ai diversi gradi di intelligenza ».

Questo adattamento non può essere che l'opera dello zelo e dell'abilità di buoni maestri, i quali partendo dai principî già fissati e movendo al fine predeterminato, devono « ridurli in precetti articolati, e studiare il modo onde farli seguire, e abituare gli allievi a praticarli in una guisa motivata e sicura ». Si potrebbe paragonare l'educazione, come è intesa dal Romagnosi, alla medicina. Come in questa non la malattia ma il malato si deve studiare, e ad esso applicare i rimedi e le cure, così nell'educazione all'allievo individuo conviene guardare, e a lui adattare la materia e il metodo dell'insegnamento. Per ciò il Romagnosi osserva, a proposito della istruzione preparatoria, che « la legge deve agire più *negativamente* che *positivamente* », vietando, cioè, gli usi ed i modi cattivi e dannosi, ma lasciando alle famiglie e ai maestri ampia libertà per la parte positiva. « Dividere le classi per tutto il mondo, compassare l'istruzione coi calendari è pedagogia fratesca o dispotica, fatta per l'oscurantismo e per la schiavitù » (1).

(1) Il Romagnosi si dimostra fautore di una larga autonomia scolastica anche nella *Scienza delle costituzioni*, ma senza giungere alla teoria di Adamo Smith che lo stato debba lasciar fare unicamente alla iniziativa privata, senza affatto ingerirsi della istruzione. Si veggano: *Dell'uso della dott.* ecc., 585; *Nota sopra le bibliot.* ecc., 749-50; *Dell'istr. prim. in Francia*, 1456; *Sc. delle cost.* 353, 365-369; *Nota sulla istr. lett.*, 959.

Ma un' altra conseguenza conviene porre in luce. La necessità, che egli proclama, di buoni maestri, alla cui abilità unicamente affida la soluzione del grave problema di adattare le regole generali ed astratte alle esigenze individuali e concrete, è in aperto contrasto con la ammirazione, che egli professa, per il *sistema monitoriale* del Bell e del Lancaster e per il *metodo sperimentale* delle scuole di New Harmony. Buon maestro, capace di intendere e praticare gli adattamenti speciali che si richiedono per ogni singolo alunno, e che, partendo da principî già fissati muova ad un fine predeterminato, riducendo l'insegnamento in « precetti articolati », non potrà essere nè un fanciullo, nè chi debba sul momento apprendere quel che deve insegnare. Ciascuno vedrà le difficoltà proprie senza prevedere le altrui, e le più gravi incertezze di metodo necessariamente conseguiranno a questi sistemi presi e adottati nella loro integrità. Al Romagnosi non pare si affaccino le contraddizioni ed inconseguenze gravi per tutta quanta l' educazione che essi possono recar seco. Ciò che era accaduto al Pestalozzi (che seguiva in parte un tal sistema), di ottenere solo con lunga fatica, per l' irregolarità del metodo, quanto con un procedimento più ordinatamente sistematico avrebbe in assai più breve tempo e con maggior facilità conseguito, accadrebbe a tutti gli educatori. Si procederebbe non già per una via sicura e diritta, in cui ogni passo può esser calcolato e misurato, ad una mèta preconosciuta, ma a tentoni e per esperimenti successivi, non sempre coordinati necessariamente al fine. L' adattamento, da parte del maestro, del suo modo di concepire e di esprimere alle esigenze mentali degli scolari, tanto più e tanto meglio potrà conseguirsi, secondo bene scorge anche il Romagnosi, quanto più il maestro sia provetto; e l'abilità dell' insegnante non si concilia con le esigenze di quei metodi così detti *sperimentali* e di mutuo insegnamento, che soltanto in parziali ap-

plicazioni possono giovare. È un' esagerazione del principio del Rousseau, perchè si vuole che il fanciullo sia capace non solo di ritrovare da sè, ma anche di ammaestrare gli altri nella ricerca.

Del resto gran parte delle vedute del Romagnosi intorno alla educazione risentono o rivelano l' influenza del Rousseau e sopra tutto del terzo libro dell' *Emile*, dove della educazione intellettuale si fissano il fine, il metodo e la materia. Se ne discosta, e la differenza non è di lieve momento, in quanto egli concepisce l' educazione soltanto *nella società e per la società*, e quindi anche nel metodo può introdurre elementi che al Rousseau mancavano, come lo stimolo della emulazione e della gara tra i fanciulli. E da lui e dal Kant differisce in quanto vuole, come fine precipuo, « ingerire la onnipotente abitudine ». Ma l' azione del Rousseau e di altri pedagogisti, che il Romagnosi nomina, valgono a spiegarci com' egli si allontani nella sua teoria così notevolmente dalla pratica dei suoi tempi, sia per ciò che riguarda il metodo, sia per ciò che riguarda la materia dell' insegnamento. Agli studi classici e letterari è tolta ogni importanza, e vi si sostituiscono gli studi pratici, scientifici e filosofici; alla cultura della memoria, che allora sopra tutto si curava, è sostituita la ginnastica dell' intelligenza, riducendosi il compito delle cognizioni da fine a mezzo. È il principio anche del Condillac: « le vere cognizioni sono nella riflessione che le acquista, anzi che nella memoria che se ne aggrava; e meglio sappiamo ciò che possiamo ritrovare, che non ciò di cui possiamo ricordarci ». E già Archita pitagorico, nel pensiero, che il Romagnosi tradusse, esprimeva lo stesso principio.

Ma il Romagnosi non va oltre al riconoscimento della superiorità della riflessione sulla memoria, e della maggiore utilità dell'esercizio della prima anzi che della seconda, e non

lascia questa completamente in disparte, conforme al suo principio che un organo non esercitato si rende inabile alla sua funzione. Nello stabilire pertanto la cura perpetua, che dovrà essere presente in tutto il corso della educazione, pone il duplice intento di eccitare l'attenzione ed arricchire la memoria.

Notevole è da ultimo il distacco dal Rousseau per ciò che riguarda l' educazione della donna. Il Rousseau, collocandola in una posizione di inferiorità di fronte all' uomo, voleva restringerne l' educazione al solo ufficio di sposa e di madre: piacere e servire al marito, educare i figli, rendere insomma grata e felice la vita dell' uomo. Il Romagnosi invece, nella *Scienza delle costituzioni*, non accenna a distinzioni fra un sesso e l' altro, se non in quanto stabilisce per la donna i lavori femminili in luogo degli esercizi militari assegnati all' uomo: si accosta quindi, su questo punto, al principio validamente sostenuto dal Condorcet.

(*La fine al pross. fasc.*)

R. Mondolfo.

L'ULTIMO CARTEGGIO DI KANT

KANTS BRIEFWECHSEL. — **dritter Band.** — Druck u. Verlag v. G. Reimer. — Berlin 1002.

Questo volume fa parte della grande e completa edizione delle Opere di Kant, che sotto la direzione dell'Accademia delle Scienze di Berlino, venne intrapresa dal solerte e coraggioso editore G. Reimer. L'edizione, condotta con lusso e colla massima diligenza e correttezza, è degna del grande e immortale filosofo, la cui fama ha dei continui risorgimenti i quali provano quanto profonda sia l' orma da lui lasciata nella storia del pensiero umano; giacchè K. non è tanto autore di un nuovo sistema di filosofia, quanto di un nuovo modo di pensare, di un nuovo modo di considerare le grandi questioni dell' Umanità.

Questo volume che pareva dovesse avere minore importanza è invece di un interesse grandissimo, non solo filosofico e biografico, ma storico e direi quasi drammatico. Esso contiene il carteggio di K. dal 1795 alla sua morte e ci rappresenta quel periodo nel quale la fama di K. era salita al suo apogeo; il suo nome era diffuso per tutto il mondo civile godendo di una gloria incontestata. È commovente la sincerità e l' entusiasmo, col quale molti gli scrivono riguardandolo come il più grand' uomo del tempo, *anzi forse di tutti i tempi.*

Una poesia che a nome di *tutti* gli studenti dell' Università

di Koenigsberg gli fu presentata il 14 giugno del 1795 così comincia:

> Dich-der Erde allergrösten Geist,
> Den die Welt mit vollem Recht so heist
> Dich — o Kant — Dich sollte ich besingen?

e seguita:

> Plato — Newton — o wie weit zurück
> Liess sie Deines Geistes tiefer Blik (1).

L' impressione maggiore fatta da K. fu prodotta dalle sue dottrine intorno alla Morale e alla Religione, le quali furono per molti una vera salute dell' anima. Scossi profondamente dalla critica religiosa e dal razionalismo, non potevano più trovare pace nelle religioni positive e nella fede incrollabile degli ingenui seguaci di questa; mentre d' altra parte il loro animo ripugnava alla miscredenza ed allo scetticismo religioso. Per tutti questi K. apriva un nuovo orizzonte; egli dava loro una nuova morale e con questa una nuova religione, più alta più rigida di tutte le religioni positive, fondata sopra una fede pura che non poteva contrastare colla scienza; perchè a quella fede come a tutta la filosofia pratica dava un fondamento razionale proprio, affatto indipendente dalla Ragione teoretica.

V' è nel *Supplemento* di questo volume una lettera del poeta e letterato L. T. Kiesegarten del 1789, il quale, parlando di sè, rappresenta mirabilmente ciò che tanti altri con altre parole scrivevano a K. Noi vogliamo riportare il principio di quella lunga lettera, perchè si abbia un' idea dei sentimenti che K. suscitava nei suoi contemporanei durante gli ultimi anni della

(1) Dovrò io cantare, te che a buon diritto sei detto il più grande spirito del mondo?

.... Platone, Newton — oh! quanto li ha lasciati addietro il tuo spirito profondo!

sua vita e già poco tempo dopo la pubblicazione della *Ragion pratica*.

Dass ich den Namen eines grossen Mannes diesem Büchlein vorsetze, geschiehet keinesweges, um demselbigen ein Ansehn zu geben, auf das es, vermöge seins eignen Gehalts, etwa nicht rechnen dürfte; vielweniger, um von mir selbst die Meinung zu erwecken, als hätt' ich den tiefsinnigsten Denker unsrer und wielleicht aller Zeiten gar ergründet; eben so wenig geschieht es aus irgend einem andern Beweggrunde, den die Warumfrager und Motivenkünstler mir etwa unterschieben möchten; – sondern es geschieht lediglich, um einem Manne meine Dankbarkeit zu bezeugen, für den ich eine sehr lebhafte Dankbarkeit fühle; einem Manne, dessen Scriften ich hundert mühselige aber auch eben so viel wollustreiche und belohnende Stunden verdanke, dem ich die Schärfung der edelften und göttlichsten meiner Geisteskräfte hauptsächlich anrechne, der den Hader meiner Vernunft mit sich selber schlichtete, den Wirbeln trügerifcher Sophismen mich entrettete, und über die wichtigsten Angelegenheiten menschlichen Nachdenkens mich endlich beruhigte; einem Manne, der das Gefühl, auf welches ich, nach Verzichtleistung auf alle metaphysische Einsicht, meine Freyheit, meine Fortdauer und meine steigende Vervollkommnung allein gründete, zum sichern praktischen Glauben bestimmte und veredelte, mein moralisches Selbst mich recht würdigen, und dem Idol des wahrhaftig aufgeklärten und rechtschaffnen Menschen, **Pflicht** genannt, mich einzig huldige lehrte; mit einem Wort, einem Manne, der in seinen Untersuchungen unsres praktischen Vernunstvermögens eben so liebenswürdig, einfältig und menschlich-schön erischeint, als er in der Analyse aller Spekulation anfangs furchtbar, abschrckend und grausend erscheinen mag. (1).

K. era dunque negli ultimi anni del sec. XVIII e al principio del XIX un vero sovrano intellettuale e morale. In quegli anni la sua fama era passata dalla Germania in Inghilterra, in Francia e anche in Italia. Quanto all' Italia ne abbiamo una

(1) « Io non prepongo il nome di un grand' uomo a questo opuscoletto per dargli un' importanza che non ha; e tanto meno perchè io pretenda di aver scandagliato il più profondo pensatore del nostro e forse di tutti i tempi, nè per altri motivi supponibili; ma soltanto per attestare la mia gratitudine sincera e viva verso un uomo, ai cui scritti io debbo cento ore faticose ma altrettanto dilettose e feconde; un uomo a cui debbo il perfezionamento delle mie più nobili e più divine facoltà spirituali, che tolse il contrasto della mia ragione con sè stessa, mi salvò dal vortice dei sofismi ingannatori e finalmente mi tranquillò intorno agli oggetti più importanti della no-

prova in una lettera datata da Siena il 4 aprile 1798, scritta in francese da Edoardo Romeo conte di Vargas, la quale ci dà un'interessante notizia, fin qui, crediamo, ignorata, sui rapporti tra K. e l' Italia « L' Académie Italienne des Lettres, Sciences et Arts, » scrive il Vargas « la quelle suivant le modèle de la Société Italienne de Vérone, s' est formée de 40 Membres de toutes le parties d' Italie, m' a chargé de Vous faire part du choix qu' elle a fait de Vous, Monsieur, comme d'un des 20 Membres étrangers, en Vous priant de vouloir bien l' agréer. Non teulement confiet-elle dans cette vaste étendue de lumiéres, avec laquelle depuis Newton Vous avez été le premier de donner à la philosophie et aux spéculations de l' entendement humain une nouvelle assiette, mais encore dans le généreux désir de gloire, avec le quel Vous avez assuré l' immortalité à Votre nom, en enlargissant les bornes de toutes les autres sciencies susceptibles de raisonnement ».

Ció non ostante K. aveva i suoi avversari accaniti negli ortodossisti e specialmente noi cattolici reazionarii, poichè lo spirito di tutta la sua dottrina era profondamente liberale. Quindi non ci meraviglieremo che il Kantismo fosse perseguitato in Austria. Così un suo corrispondente scrive a K. da questo paese che un professore kantiano era stato destituito *propter perniciosum sistema ad scepticismum ducens* e che la medesima sorte era toccata ad un *Albertini* di Gratz, il quale era rettore di una scuola. V' è pure in questo volume la lettera di un francese, Chauvelot, che, sebbene in termini rispettosi

stra riflessione; un uomo a cui, dopo aver rinunciato ad ogni idea metafisica, debbo la fede pratica e sicura nella libertà, nell'immortalità e nel mio progressivo perfezionamento; che m' insegnò ad apprezzare giustamente la mia autonomia morale e a render omaggio al solo Idolo dell' uomo veramente illuminato e onesto, **Il Dovere;** in una parola l'uomo che nella Ragion pratica si mostra così amabile, semplice e umanamente bello, come nella critica di ogni sistema metafisico può sembrare in principio un uomo che incute sbigottimento e terrore ».

verso K., pure molto vivamente si fa a dimostrargli le conseguenze rovinose per la morale e la religione che necessariamente derivano dal suo sistema e che infatti ne vengono tratte da' suoi scolari.

Sconvenientissima è invece la polemica fatta dallo Schlettwein, che sfida K. ad un duello oratorio intorno alla bontà e verità delle sue dottrine. Ma K. gli risponde con molta calma, osservandogli che egli ha 75 anni e non può impegnarsi in un duello simile che potrebbe durare molto tempo.

Abbiam detto che questo volume ha un interesse storico e biografico. Ha un interesse storico, perchè sappiamo che K. era avido di notizie politiche e letterarie, e infatti vediamo che i suoi amici più fidati lo informano diligentemente di quanto avviene nei rispettivi luoghi. Interessanti per questo riguardo sono specialmente le corrispondenze da Berlino e da Gottinga.

Di grande interesse biografico sono poi le lettere qui pubblicate, inquanto ci fanno conoscere in modo autentico molti particolari intorno a K. e alla sua famiglia: lo stato della sua salute, i suoi gusti, le condizioni economiche, il testamento, ecc. Ma quello che più importa ci fanno conoscere intimamente l'uomo, la sua grande semplicità, la sua perfetta rettitudine e schiettezza, l'amore de' suoi parenti, la profonda e completa devozione alla verità e alla scienza. Mentre si leva intorno a lui un concerto di così alte lodi, mai si scorge in lui un moto di vanità, di presunzione o di orgoglio. È bensì vero che egli è profondamente convinto, come afferma nella celebre dichiarazione sulla filosofia di Fichte, che *il sistema della Critica è basato su basi incrollabili, che esso non può essere soggetto a variazioni e sarà anche per tutti i tempi futuri necessaria pei più alti fini dell'Umanità (für alle künftiges Zeitalter zu der höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich)*; ma, mentre scrive questo coll'illusione comune ai fondatori di nuovi sistemi,

egli non mette avanti la persona sua, considerando quasi l'opera da lui compiuta, come un' opera impersonale, come un patrimonio comune dell' Umanità.

Dal resto se egli, dopo esser giunto a tranquillare completamente l' animo suo intorno ai dubbi e alle difficoltà che lo angustiavano e ch' egli non si era mai con alcun artifizio nascoste, condanna risolutamente i sistemi contrari al suo, ovvero che davano a questo un' interpretazione o uno svolgimento contrario al suo pensiero, pure non appare mai dalle sue lettere alcun astio o malanimo verso i suoi avversari o verso gli scolari più o meno infedeli. In una lettera al Tieftrunk, che è uno de' suoi corrispondenti più devoti e fidati, accennando al tono troppo aspro col quale il Beck aveva combattuto lo Schulz ed esprimendo il desiderio che ad esso sostituisca il tono dell' amicizia, soggiunge: *Che valgono per noi tutti i lavori e le dispute della speculazione se deve andarvi perduta la bontà del cuore?* (p. 183).

Interessantissimo è poi questo volume sotto l' aspetto filosofico; e ciò per due rispetti. Anzitutto perchè in alcune lettere sia di K. sia de' suoi corrispondenti sono toccati e discussi alcuni punti importanti della filosofia critica; e così oltre le lettere di K. in gran parte già note ne segnaliamo una del Beck (20 giugno, 1797) e l' altra del Tieftrunk (5 novembre 1797), amendue inedite, amendue concernenti alcune delle questioni più scabrose della Ragion pura: donde derivano le categorie e come si applicano ai dati sensibili? da quali oggetti deriva l' affezione dei nostri sensi? come si spiega la *ricettività* di questi?

Questo volume ci fa poi meglio conoscere un punto interessante della storia della filosofia kantiana, cioè i rapporti di K. co' suoi primi scolari, e i giudizi suoi su di questi.

Notevole per questo riguardo è il carteggio col Beck, col

Tieftrunk e collo stesso Fichte. Quanto al Beck e al Fichte il loro carteggio con K. comincia prima del 1795; e infatti si trovano delle lettere loro anche nel volume precedente. In questo di cui parliamo la prima lettera menzionata è diretta dal Fichte a K. ed è del marzo 1797; ma essa andò perduta. È riportata invece la risposta di K. del dicembre stesso anno. K. si scusa in termini molto amichevoli, sebbene freddi, del ritardo, allegando lo stato della sua salute e soggiungendo che appunto per questo egli si occupa a preferenza di materie pratiche (morali e giuridiche), lasciando volontieri agli altri la speculazione, specialmente quando questa *ihre neuern, äusserst zugespitzen Apices betrifft.* K. non dice nulla del contenuto delle dottrine di Fichte, ma ne loda l' esposizione vivace e popolare. La risposta del Fichte ha un tono ben diverso da quello delle lettere sue riportate nel secondo volume; è evidente che maestro e scolaro, dopoché questo aveva pubblicata la sua *Wissenschafftlehre*, andavano sempre più scostandosi l'uno dall' altro. Il Fichte nella sua lettera accenna alla voce sparsa da' suoi avversari che K. non approvava la sua filosofia. E certo non aveva torto; ma il Fichte si vale della dichiarazione di K., che *non si occupava più delle sottigliezze della speculazione*, per dire che riteneva falsa quella voce e togliere in ogni modo qualunque valore al giudizio di K. Ora, è bensì vero che K. non amava più a quell' età occuparsi delle sottigliezze speculative e quindi non aveva molta voglia di approfondire le dottrine di quei suoi scolari, Fichte e Reinhold, che egli in una lettera dell' ottobre 1797 diretta al Tieftrunk chiama i *suoi amici ipercritici*, pregandolo di farne menzione in un suo scritto *mit der Behutsamkeit, deren ihre Verdienste um die Wissenschaft vollkommen werth sind.;* ma, come si vede, K. conosceva già bene l' indirizzo e lo spirito della nuova dottrina del Fichte e non l' approvava; sebbene, come appare da una

lettera pure diretta al Tieftrunck nell' aprile del 1798, non avesse allora ancor finito di leggere la *Wissenschaftlehre*. Ma ch' egli fosse ancora ben in grado di comprenderla e giudicarla appare chiaramente da un'altra lettera diretta pure al Tieftrunk dell' 11 dicembre 1797, nella quale K. dà dei notevoli schiarimenti intorno alcuni punti importanti della *Ragion pura* e specialmente intorno agli schemi. La verità è, come abbiamo detto, che Kant e Fichte non si potevano più intendere. A K. toccò questa sorte: forse nessun altro filosofo ebbe una plejade immediata di scolari così geniali come lui. Fichte, Schelling, Herbart, Hegel, Schopenhauer sono certo da collocarsi tra i più grandi filosofi tedeschi; ma, lasciando da parte l' Herbart e lo Schopenhauer che ebbero voga molto più tardi, gli altri tre che tennero successivamente il campo subito dopo K. e sin verso la metà del secolo scorso in Germania, se presero le mosse della sua filosofia, non potevano darle un indirizzo ed un svolgimento più contrario ai supremi intenti del Maestro.

K. si era colla sua filosofia proposto di risolvere i tre grandi problemi dell' Umanità: che possiamo sapere? che dobbiamo fare? che possiamo sperare? Ma per risolvere la prima questione bisognava mettere la Ragione d' accordo con sè stessa. In una sua lettera a Cristiano Garve (p. 254) egli stesso dichiara essere stato condotto alla Critica dalle antinomie della Ragione e dalla necessità di risolverle per render possibile il sapere teoretico, la scienza dei fenomeni. Ma, ciò fatto, urgeva ancor più render possibile il dovere, la virtù. Di qui la Ragion pratica. Ma il principio essenziale da riconoscere per rendere impossibile ogni contrasto tra le due Ragioni, era che non si può fare una scienza delle cose in sè, che dobbiamo astenerci da ogni speculazione sull' Assoluto, da ogni metafisica dogmatica. Ora, come poteva K. approvare il Fichte, il quale, partendo dall'Apriorismo e dal Subjettivismo puramente formale

di K., voleva trarne un Idealismo assoluto? Nessuna meraviglia dunque se K., pur non avendo malanimo contro il Fichte, diventasse freddo e riservato verso di lui, specialmente dopochè aveva saputo, come risulta da questo carteggio, che il Fichte, mentre gli mostrava stima e venerazione, si dava attorno per acquistarsi prosiliti anche tra gli scolari prima più fedeli al maestro, come il Reinhold ed il Beck. Però K., alieno per natura dalle polemiche, specie ne' suoi ultimi anni, non avrebbe fatta alcuna dichiarazione contro la filosofia del Fichte, se non lo avesse creduto necessario per l' interesse supremo della Critica e non vi fosse stato provocato. Egli sapeva già che molti vedevano nel Fichte il vero rappresentante ed esplicatore della filosofia critica; lo sapeva prima di scrivergli la lettera riportata in questo volume; eppure non volle entrare in discussione con lui, evitandola nel modo che si è detto. Si contentò per qualche tempo di esprimere il suo parere cogli amici più fidati. E questo parere egli manifestò specialmente nella lettera già citata dell' aprile 1798, diretta al Tieftrunk, fondandolo però più che sulla lettura diretta della *Wissenschaftlehre*, che egli non aveva compiuta, sopra una recensione favorevole allora uscita nell'A. L. Z.: *Die Recension*, scrive Kant, *sieht mir wie eine Art von Gespenst aus, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst u. zwar hievon nur die Hand die darnach hascht vor sich findet* (1). E seguita osservando come nel sistema del Fichte, quale risulta dalla recensione, la coscienza non ha che una forma di pensiero e nessuna materia su cui possa rivolgersi la riflessione. Lo stesso titolo del libro osserva ancora K., lascia sperare poco, perchè esso *significherebbe una Scienza della Scienza* e così all' infinito.

(1) La recensione mi appare come una specie di fantasma che quando si crede di avere acchiappato, non si ha dinanzi a sè altro che sè stesso, anzi di questo solo la mano che cerca di acchiappare.

Il giudizio dato da K in questa lettera si accorda perfettamente con quello che egli diede poi nella *Dichiarazione pubblica* già citata. A fare la quale K. fu quasi costretto da una solenne intimazione fattagli a nome del pubblico, in un numero del gennaio 1799 della *Gazzetta letteraria di Erlangen*. In essa K., che nel frattempo aveva dovuto occuparsi più direttamente del libro del Fichte, dichiara risolutamente che egli ritiene la *Wissenschaftlehre* come *un sistema affatto insostenibile (gänzlich unhaltbares System)* e con vigore ed energia difende la propria dottrina che egli non vuole interpretata o compiuta secondo l'idea del Fichte o del Beck, ma in conformità del proprio pensiero, quale appare dalla lettera de' suoi scritti e alla stregua di un' intelligenza comune esercitata in tali speculazioni.

Così K. difendeva fino all' ultimo il suo grande sistema, anche contro quelle dottrine che sorsero immediatamente dopo di lui e che anzi si davano come la più vera interpretazione del suo pensiero. La protesta di K. non valse a fermare la fiumana dell' Idealismo assoluto che cominciava col Fichte; nè la filosofia poteva arrestarsi alla Critica della Ragion pura; ma la sentenza pronunciata da K. contro quei sistemi, poco prima della sua morte, fu in gran parte ratificata dalla storia. Quei sistemi caddero per non risorgere; mentre la filosofia di K. pare destinata a riprendere ogni tanto una nuova vita, smentendo così coloro i quali vogliono introdurre anche nella storia della filosofia il criterio della moda, quello di tener sempre per buono ciò che è più *moderno*, facendo di modernità sinonimo di verità.

Certamente neanche nel sistema di K. è da cercare la verità assoluta. Anch' esso è opera umana, è andata soggetto alla corrosione del tempo e vi andrà anche in avvenire. Ma il fatto che opere scritte senza le attrattive dello stile, anzi molto fa-

ticose e profonde, si ristampino per intiero dopo più di un secolo e per la *quinta volta*, senza contare le innumerevoli edizioni e traduzioni della Critica della *Ragion pura*, convien riconoscere che in Kant c' è veramente qualche cosa dell' *Eterno Filosofico*, a cui allude lo Schiller nel suo noto epipigramma:

> Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiss nicht
> Aber die Philosophie, hoff' ich, soll auf ewig bestehen (1).

C. Cantoni.

(1) Che resta mai di tutte le filosofie? Nol so. Ma la filosofia, io spero, durerà eterna.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

F. De Sarlo. — **Le Correnti filosofiche del sec. XIX.** — Napoli, 1901.

L' A. in questo scritto confronta la Rivoluzione politico-sociale di Francia colla grande Rivoluzione che nel pensiero filosofico produsse la Critica di Kant. Alla fine del secolo 18° la speculazione si trovava come dinanzi ad un bivio: o *Razionalismo* o *Scetticismo;* l' uno attribuiva alla ragione umana la capacità di conoscere le sostanze e le cause, l' altro affermava, che le sole impressioni sensoriali potessero metterci a contatto del reale e che i concetti non fossero che residui di sensazioni, tanto più poveri di contenuto quanto più astratte.

Donde scaturisce il problema critico: di che cosa possiamo noi aver conoscenza? Kant risponde che, date le condizioni in cui la scienza umana è possibile, essa non può avere per obbietto che i fenomeni. Ma qual' è la natura del fenomeno? La conclusione a cui arriva l' analisi dell' esperienza fatta da Kant è che essa è quello che è per la cooperazione del soggetto. Tutta l' indagine critica tende a mettere in luce le condizioni soggettive dei fenomeni, e così la scienza in tanto è possibile in quanto l' esperienza è costituita in parte dall' intelligenza. Tutto ciò che è necessario ed universale nella cognizione umana viene dal soggetto, e tutto ciò che vi ha di contingente deriva da un *quid* che è la cosa in sè, e di cui nulla possiamo dire.

I successori immediati di Kant intesero a mostrare che conoscere è in certa guisa ricreare la realtà: mostrare la struttura del mondo, ma non collocando la ragione al di fuori dell' esperienza, porre in luce l' articolazione delle varie categorie costituenti l' ossatura di ciò che diciamo Universo, è l' obbiettivo dell' Idealismo post-Kantiano nel 1° terzo del secolo 19.°

Molti e benefici furono gli effetti derivati alla coltura del secolo 19° dalla diffusione delle idee hegeliane, e lo studio della filosofia post-Kantiana, ha importanza tanto maggiore per noi Italiani, giacchè la nostra filosofia della 1ª metà del seeolo 19° sente l'efficacia della speculazione tedesca. La « sintesi a priori », per esempio, l'azione produttiva o creativa del pensiero esplicantesi per mezzo della trasformazione del dato sensibile in obbietto, accomuna Kant con Rosmini. Il difetto principale del movimento speculativo tedesco nella 1ª metà del secolo 19° è la mancanza di corrispondenza tra il principio fondamentale idealistico e la sua applicazione al contenuto scientifico: cosicchè è naturale che in un certo tempo dovesse trovarsi in opposizione colla coltura in generale e colle scienze Naturali ed esatte.

Al principio della 2ª metà del secolo 19°, in grazia della grande facilità di comunicazione tra popolo e popolo, accade che non si può parlare di filosofia nazionale, ma piuttosto del movimento generale del pensiero in ordine alle questioni dell'anima, dei limiti e condizioni della conoscenza, del principio generale regolante l'essere e il conoscere. — Gli aspetti di questo movimento sono: l' *Idea positivista*, la *Veduta neocritica*, l' *Evoluzionismo* e il *Volontarismo*. A. Comte non è il creatore dell' *idea positivistica*, ma egli cercò fissarla in un sistema. L'essenza del positivismo è nella sostituzione della scienza alla filosofia propriamente detta. La scienza vera non può non essere limitata a quella esatta, che ha per iscopo la determinazione delle leggi che sono coesistenze e successioni costanti di fenomeni; la filosofia dev' essere una concezione d' insieme in cui si riassumono i risultati più generali delle scienze particolari. Verso questo tempo dunque si reclamava da ogni parte il ritorno all'esperienza, ma così veniva ad imporsi il problema: Che cos' è l' esperienza quale ne sono le condizioni? Di qui il sorgere della veduta Neocritica. In Germania i primi germi dell' Idealismo critico si trovano nei discorsi di E. Zeller. La filosofia deve seguire il procedimento delle scienze Naturali: ma appunto per questo non deve ignorare l'aspetto spirituale della vita umana, nè tentar di derivare da cause fisiche i fatti psichici.

In Inghilterra il movimento Neo-critico iniziato dall' Hamilton mise capo in un rinnovamento dell' Idealismo tedesco, in Francia il Neo-criticismo col Renouvier, col Dauriac, col Brochard assunse la forma di *fenomenismo idealistico*, in Italia l' attività Neo-critica si spiegò, piuttosto che in tentativi di costruzioni sistematiche, in lavori d' interpretazioni e di critica dei concetti Kantiani; neo critici illustri sono Spaventa, Cantoni, Tocco, Masci.

Dal bisogno di dare una spiegazione del divenire delle cose, della corrispondenza tra gli esseri e le condizioni di esistenza prese origine la *teoria evolutiva* di H. Spencer. Il farsi lo sviluppo, ecco la categoria fondamentale della realtà, la comprensione esatta di ciascuna cosa è nel conoscerne completamente la storia. Il filo che ci deve introdurre negli intimi penetrali della natura, è il principio della *conservazione dell' energia:* in virtù sua dal regno delle apparenze e delle antinomie possiamo intravvedere il dominio, del resto imperscrutabile, dell' Inconoscibile. Mostratosi insufficiente l' *Evoluzionismo* meccanico, si pensò di integrare il concetto evolutivo colla dottrina del Volontarismo di cui è sostenitore il Wund. Dappertutto e sempre la volontà è il fattore originario e costante della psiche tendente ad un solo scopo: all' accrescimento dell' individuo e della specie; l' intendimento riflesso appare come l' istrumento della volontà. Ciò che ci spinge ad agire è il volere e non la ragione, il cui compito è d' indicare i mezzi per raggiungere il nostro fine.

Il fenomeno più interessante che ci offre la speculazione negli ultimi anni del secolo passato, è il sorgere di due correnti vigorose che costituiscono la vita della filosofia odierna: *Idealismo critico* e *Filosofia della Contingenza.* Poichè la scienza non è più classificativa ma esplicativa, e geneticamente esplicativa, e poichè conoscere è ridurre a leggi atte a farci comprendere la necessità di ciò che è, non è possibile non domandarsi: Se il mondo è differente dal nostro pensiero, con qual diritto applichiamo all' esperienza le leggi di esso? Da questa domanda origina la tendenza idealistica. La giustificazione della corrispondente teoria è riposta nella dimostrazione che le leggi costitutive della realtà qual' è per noi, non sono

impresse dal di fuori nel nostro cervello. Pensare nello stretto senso della parola, è vedere nella correlazione costante di certi caratteri, e nella successione regolare di certi fenomeni l'effetto di una legge necessaria; onde risulta che per il nostro pensiero provare un fatto è determinare le premesse di cui quel fatto è la conclusione.

Ma poi è lecito affermare che le leggi dello spirito siano nello stesso tempo leggi delle cose? Siamo sicuri che l'esperienza sia sottoposta alle leggi del nostro intendimento, ovvero noi l'adattiamo per quanto è possibile a questo? Se vi è nell'anima umana un principio di libertà, chi vieta di pensare che lo stesso principio non s'incontri dappertutto, cosicchè sia chimerica la ricerca delle leggi necessarie? Contingenza delle leggi naturali, complessità razionalmente indefinibile del reale, valore simbolico della scienza, ecco i caratteri della *Filosofia della Contingenza* che ha come capi il Boutroux, e il Bergson.

In fine fra le tendenze filosofiche è degno di menzione un risorgimento delle *dottrine tomistiche* che si deve: 1° all'accorgimento spiegato dai Neo-tomisti nel cercare di assimilarsi in maggior misura possibile le parti del pensiero moderno: 2° alla coincidenza di molte vedute della Psicologia Aristotelico-scolastica, coll'*animismo* dei più autorevoli rappresentanti della Psicologia empirica attuale: 3° al fatto che sino ad ora intorno alla Scolastica dominavano molti pregiudizi, i quali caddero quando attingendo alle fonti si vide che non pochi concetti ritenuti modernissimi, si trovano nelle opere degli Scolastici.

L'A. termina il suo studio, notevolissimo per chiarezza di pensiero e per sintetica comprensione delle varie dottrine, compiacendosi che da esso risulti la continuità sempre progressiva della Filosofia.

A. MAZZOLA.

F. DE SARLO. — **Il concetto dell'anima nella Psicologia contemporanea.** — Firenze, 1900.

Anche questo scritto, come il precedente dimostra nel De Sarlo ingegno vigoroso e profondo, specie quando confuta le opinioni degl'*Intellettualisti* e dei *Volontaristi* sull'anima.

L' anima secondo gl' intellettualisti non è che un' astrazione della nostra mente, il soggetto è come qualcosa d' instabile che fugge di mano nell' atto stesso che si vorrebbe afferrarlo: di realmente esistente non vi sono che sensazioni, sentimenti, volizioni, desideri, idee, i quali elementi aggruppandosi secondo leggi determinate in virtù delle proprietà che li contraddistinguono, dnnno luogo alle due grandi costruzioni dell' *io* e del *non io*. Il soggetto concepito come sostanza dovrebbe essere permanente, identico a sè: ora a questa concezione gli *Intellettualisti* muovono le seguenti obbiezioni:

1° La coscienza non ci fa mai appercepire interiormente un tale essere. 2° Noi esistiamo in quanto abbiamo coscienza di noi stessi, ma tale coscienza si riproduce ad ogni istante. 3° Il concetto di una sostanza spirituale è contraddetto dal fatto che noi in tanto siamo quello che siamo, in quanto siamo condizionati in date maniere e in quanto ci troviamo in relazione con ciò che è estraneo a noi. 4° La difficoltà d' intendere la connessione dell' unità del soggetto colla molteplicità dei fatti psichici. Il 1° argomento poggia sul preconcetto che l' anima debba essere percepita interiormente come qualsiasi fatto psichico singolo; mentre il soggetto essendo principio di funzione non può essere identificato con un particolare atto funzionale. I diversi fenomeni della vita interna piuttosto che parti formanti un essere totale, si rivelano atti, stati o modificazioni dello stesso soggetto. Non v'è dubbio che nella duplice coscienza che abbiamo di noi stessi e del mondo esterno, si manifesta nel modo più chiaro la realtà del soggetto.

Il 2° argomento si fonda sul presupposto che la coscienza possa derivare da ciò che non è coscienza, e che quindi lungi dall' avere il compito di dirci quello che in realtà siamo, abbia quello di trarci continuamente in inganno; il che è assurdo. E poi, il riprodursi ad ogni istante della coscienza che abbiamo di noi, il sentirsi gli stessi attraverso i cangiamenti, non prova l' esistenza di un principio concreto, non presuppone l' unità dell' *io?*

Il 3° argomento parte dal presupposto che l' *io* solo perchè non esiste come qualcosa d' assoluto, non ha natura propria. Che l' *io* abbia come necessario correlato il mondo esterno dal

cui rapporto riceve concretezza e determinazione, nessuno può negare; ma consegue forse da ciò che esso non rappresenta altro che l'insieme delle condizioni esterne? Importa poi aggiungere che le condizioni acquistano un valore che prima non avevano, solo perchè agiscono su questo centro di attuità *sui generis* che diciamo *psiche*, e le relazioni in tanto possono rannodarsi e divenire qualche cosa di reale, in quanto vi sono siffatti punti di riferimento. Insomma la sostanzialità piuttosto che dall'assolutezza dipende dalla regolarità del cangiamento.

Quanto all'ultimo argomento, sembra difficile poter mettere insieme l'unità del soggetto colla moltiplicità dei fatti psichici. Certo noi non siamo al caso di dedurre da nessun principio la svariata natura delle manifestazioni psichiche; ma se vi ha luogo in cui entro certi limiti, si possano sperimentare come fatti la connessione dell'identico nel diverso, dell'uno nel molteplice, questo è la coscienza. Qui noi cogliamo al vivo l'assunzione di forme diverse di un'identità fondamentale, e comunque non riusciamo ad anticipare per mezzo della ragione le diverse manifestazioni psichiche, siamo però sempre al caso di attribuirle ad uno stesso soggetto.

Il più autorevole rappresentante del Volontarismo in Psicologia è senza dubbio G. Wundt. Il concetto fondamentale del Wundt è che i fatti psichici sono sufficienti a sè stessi, e non richiedono l'appoggio di una sostanza: la ragione ultima dell'apparente connessione è data da quella forma d'attività (egli la chiama Volere) che accompagna qualsiasi manifestazione della vita psichica. Però questo Volere non è qualcosa di stabile; essendo attività pura è un farsi, un accadere incessante. La coscienza è per sè una sintesi che non si potrebbe compiere se quella non fosse essenzialmente attività; e i caratteri che distinguono i fatti psichici dai fisici, quali la spontaneità, la libertà, il valore e il fine, intanto sono spiegabili in quanto si pone come principio fondamentale della coscienza, il Volere. Questa in breve la dottrina del Wundt: ma è mai intelligibile una forma di attività senza un essere reale di cui rappresenta uno dei modi di comportarsi? Se null'altro vi ha di attuale nella vita interna che i fatti psichici particolari, non s'intende come dal loro aggrupparsi possa nascere un qualche cosa di

nuovo. Gli elementi psichici hanno tutta la loro consistenza nell'appartenere alla vita psichica di alcuno. Ora un sentimento, un desiderio per sè considerato, sono elementi psichici che non appartengono alla psiche di nessuno, cioè non sono elementi psichici, sono una contraddizione.

È vero che i Volontaristi ricorrono all'artificio di porre come sostegno dei fatti singoli il *complesso* dei fatti psichici, ma la somma per sè ha realtà solo per un soggetto capace di farla. E poi com'è concepibile una forma di attività interiore sfornita della nota dell'individualità? È notevole che il Wundt pone come caratteri precipui della vita psichica la libertà, la spontaneità; ora siffatte note non hanno significato se non sono inerenti a soggetti particolari.

La ripugnanza odierna ad ammettere un principio interiore *sui generis*, ha spiegazione nel modo erroneo in cui esso fu ed è ancora concepito. Finchè è presentato come un « obbietto » come, per così dire, un « atomo spirituale » gli assurdi sono inevitabili. Noi crediamo che la Psicologia non possa far di meno di tal principio, ma che questo debba solo presentarsi come principio di funzione, non avente riscontro in nessuno degli obbietti che conosciamo nel mondo esterno. Per la Psicologia moderna dunque l'anima non può essere come posta al di fuori, o al di sopra delle manifestazioni psichiche. non può esser riguardata come un mezzo di spiegazione, ma come un presupposto necessario di qualsiasi indagine psicologica. La Psicologia non indugiando in discussioni circa la semplicità della sostanza pensante, è paga di poter constatare che il soggetto come volere e come pensiero, è unità e identità interiore, e che il soggetto quale principio di attività, *è*. Infatti l'esperienza interna ci fa constatare un principio unico benchè assuma forme diverse, un essere che ritrova sè stesso e si riconosce sempre non ostante le lacune della memoria. Infine senza l'unità reale della coscienza non s'intende come potrebbe essere avvertita la distinzione tra bene e male, tra vero e falso; distinzione che significa come uno stesso essere ha coscienza di due sorta di leggi, leggi naturali che spiegano ciò che è, e leggi normative che esprimono ciò che deve essere.

A. Mazzola.

Sac. Dr. Carlo M. Baratta. — **Principii di Sociologia cristiana.** — Parma, Fiaccadori, 1902.

La tesi che l' A. si propone di dimostrare è che i mali che affliggono l' umanità hanno la loro causa nell' aver essa deviato nel suo cammino da quella linea di condotta che Iddio le aveva assegnato. Solo coll' osservanza delle leggi di natura si può sperare di portare rimedio alle gravi piaghe che affliggono la società presente, giacchè gli artificii e le leggi escogitate dagli uomini a nulla valgono quando non siano conformi alle leggi naturali.

Il libro è diviso in tre parti: nella prima l' A. ricerca il fine del creato, stabilisce il posto dell' uomo e la sua superiorità sulle creature inferiori, il compito che gli spetta come essere intelligente e libero. Prova l'esistenza della libertà umana, e indica in che modo l' uomo ne deve usare. Parla poi della società, dell' ordine che l' uomo deve conservare come individuo, come membro della societá, come parte di tutta la creazione, dei rapporti tra la libertà individuale e la necessità della coesistenza sociale. Essendo la famiglia umana opera di Dio, avrebbe dovuto regnare l'ordine perfetto, ma l'uomo colla sua libera volontá lo turbò mediante la colpa originale: Cristo venne a farne riparazione e ad offrire all' umanità i mezzi di rialzarsi: il benessere sociale si potrà solo ottenere col seguire i suoi insegnamenti.

Nella seconda parte l' A. studia la relazione tra l' uomo e l'ambiente economico in cui esso vive, la loro reciproca influenza: parla ampiamente delle leggi naturali che governano la popolazione e dei mali che derivarono dall' artificiosa osservanza o, per meglio dire, dalla violazione di quelle, facendo una critica efficace e convincente della teoria di Malthus; insiste sull' utilità che deriva all' umano consorzio dall' applicazione dei nuovi sistemi d' agricoltura per impedire l' esaurimento della fertilità del suolo. Analizza il fenomeno dello scambio, mette sotto un giusto punto di vista la legge della concorrenza, combatte il protezionismo, ricerca l' origine e la funzione del capitale, da che derivi la lotta fra capitale e lavoro, il cattivo funzionamento della proprietà, e studia i rimedii che vi si possono portare.

Nella terza parte esamina il fatto sociale, cioè come si forma la società umana, il sorgere dei vari aggruppamenti, la famiglia, la tribù, il comune, la provincia, la nazione, e le cause economiche della formazione dei centri più popolati, cioè delle città. Prende poi in esame il principio d'autorità secondo l'ordine naturale, e si ferma a lungo nel concetto di autorità politica e di stato. Presenta un breve quadro dello svolgimento storico della società, fermandosi a studiare quella grande deviazione dell'ordine naturale che fu la schiavitù, e l'azione che spiegò verso di essa il Cristianesimo. Analizza largamente il fenomeno dell'antagonismo fra città e campagna, l'immigrazione enorme nei grandi centri, l'abbandono delle campagne, il danno sociale che ne deriva, la necessità di restituire molte braccia all'industria agraria. Parla pure della guerra, dello spirito di conquista, delle ingiustizie e dei danni economici che ne derivarono; dell'autorità nella storia, del cesarismo e delle sue cause, dell'accentramento e del crescere della potenza dello stato, e infine tratta della questione sociale. Mette in luce il suo carattere morale, il suo continuo ingrandirsi, e addita come sola via d'uscire da questo penoso stato il cercare il regno della giustizia rientrando con sollecitudine nelle vie della legge divina.

È aggiunta al libro come appendice una conferenza sulla nuova fisiocrazia.

Dr. Emilio Baserga.

Histoire de la Philosophie (Bibl. du Congr. intern. de Philos.) — Librairie Armand Colin, Paris, 1902.

È un volume molto interessante e variato, contenente scritti di filosofi appartenenti a varie nazioni. I più concernono alcuni dei punti più importanti della storia della filosofia, sia antica sia moderna, altri trattano invece degli argomenti generali. Fra questi accenneremo anzitutto il breve ma succoso articolo del Boutroux *intorno all'oggetto e al metodo nella storia della filosofia*, il quale serve d'introduzione. Con molta ragione il Boutroux combatte la pretesa di coloro i quali vorrebbero prendere come criterio di *scelta* per le idee filosofiche che lo storico deve mettere in rilievo, lo stato presente della

scienza; giacchè questo non vale a farci distinguere con sicurezza ciò che é vitale da ciò che è caduco. La storia della filosofia ci mostra troppo sovente, osserva il Boutroux, lo spettacolo dei *corsi* e *ricorsi* descrittici dal Vico. Egli vuole quindi che i filosofi siano studiati in sè stessi, discendendo dal passato al presente, e non ascendendo da questo a quello; perchè un tal processo andrebbe contro al precetto fondamentale che deve seguire chiunque fa la storia delle produzioni altrui, al precetto cioè di interpretare gli autori mettendosi nei loro panni. — Hanno pure un carattere generale gli scritti: del Deussen sul *metodo per ben studiare la storia della filosofia*, e del Gourd sul *Progresso* in questa scienza. Sebbene noi non accettiamo tutte le idee esposte in quest' ultimo articolo, pure dobbiamo segnalare l' acutezza ed il vigore col quale l' A. ribatte il pregiudizio che la filosofia non faccia che avvolgersi sempre nelle stesse idee e nelle stesse dispute, senza far mai alcun positivo progresso; egli ammette che le questioni fondamentali restano e che alcuni indirizzi e dottrine si riproducono; ma gli uni e le altre sono animati da uno spirito affatto diverso e prendono forme ed aspetti nuovi. Ci sono sistemi panteistici nei tempi antichi e nei tempi moderni; ma quanto sono differenti gli uni dagli altri! L' A. dimostra come nel loro svolgimento le dottrine filosofiche si vengano correggendo e consolidando e conclude come i sistemi più opposti abbiano ciascuno la loro verità, inquanto rispondono a oggetti e momenti diversi; sicchè lungi dal contraddirsi s' integrano nello spirito complesso dell' uomo.

Una parte notevole del volume è consacrato a Platone; trattano varii punti della sua filosofia il Brochard, il Couturat, il Ritchie; vi sono pure due scritti sopra Aristotele, uno sulla Logica epicurea ecc. Tra gli scritti sulla filosofia moderna segnaliamo uno del Delacroix sul *Hume in relazione colla filosofia critica*, un altro del Delbos *sul concetto dell'esperienza nella filosofia di Kant*, e un terzo del Vaihinger sulla *filosofia del Nietzsche.*

Molto si è discusso dai Tedeschi sull' influenza del Hume su Kant, influenza innegabile perchè dichiarata dallo stesso Kant; ma alcuni la vogliono vedere in un punto piuttosto chè

in un altro, e più precisamente in questo o in quel periodo. Noi crediamo che abbia ragione il Delacroix, quando dice che l'influenza del Hume su Kant continua dopo il *primo contatto* ed è intimamente legata allo stesso criticismo; *c'est qu'en réalitè Kant reprend le probléme de Hume et ne fait qu'approfondir sa solution.*

Il Delbos tocca nel suo scritto uno dei punti capitali della filosofia di Kant e, per schiarirlo bene, comincia col distinguere i due significati fondamentali che ha in essa la parola esperienza (Erfahrung); imperocchè ora significa i semplici dati del senso o i suoi immediati insegnamenti, ora la cognizione objettiva dei fenomeni. Dei due significati quello che di gran lunga ha la maggior importanza e che è caratteristico nella dottrina di Kant è il secondo, che è implicato nel suo problema fondamentale, problema che non a torto il Delbos riduce appunto alla *possibilità dell'esperienza.*

Venendo poi in particolare a determinare in che consiste veramente per Kant la cognizione sperimentale, il Delbos, valendosi specialmente della celebre *Confutazione dell'Idealismo del Berkeleg* introdotta da Kant nella seconda edizione della Critica, vuol limitare l'oggetto di quella cognizione al mondo esterno; perchè soltanto ai fenomeni di questo è applicabile il concetto di sostanza, e perchè essi soli sono veramente misurabili e si possono assoggettare a leggi costanti e determinate. Infatti Kant non riconosce che sia possibile una vera scienza se non dei fenomeni esterni, non volendo riconoscere vero carattere di scienza alla psicologia. — Fino a qui il Delbos ha ragione; ma avrebbe torto quando volesse affermare che Kant sacrifichi il senso interno all'esterno e voglia quasi ridurre i fenomeni interni agli esterni; benchè ci accordiamo ancora pienamente con lui, nel distinguere profondamente l'idealismo di Kant da quello del Berkeley e in genere dall'idealismo inglese. Per Kant infatti i fenomeni esterni ed i fenomeni interni hanno un valore ed un carattere puramente relativo, sono insomma ugualmente fenomeni, parvenze; il che vale anche contro la riduzione suaccennata. E questo per verità è stato veduto anche dal Delbos quando determina con precisione il significato che Kant dà all'espressione *esistere fuori di noi;*

poichè questa non significa per Kant l'esistere in sè, indipendentemente da noi, ma l'*esistere in uno spazio* (fenomenicamente sempre) come distinto dall' esistere solo in un tempo. Il Delbos ha ancor ragione quando, interpretando Kant, dice: « L' espace est *en nous*, soit; mais il n' est en nous comme un phénomène interne parmi d' autres (p. 373) ». Con ciò Kant, prosegue l' A., ha nettamente affermato il dualismo del senso interno e del senso esterno. Ma, quand' anche dei fenomeni di quello non si possa fare una vera scienza come dei fenomeni di questo, ciò non toglie, osserviamo noi, che gli uni e gli altri abbiano una realtà *empirica* di pari valore. Perciò non possiamo assolutamente accordarci col Delbos quando dice che Kant « realiste empirique en ce qui concerne les phénomènes externes, est idealiste empirique en ce qui concerne les phénomènes internes (p. 377) ».

Se ha ragione il Delbos di dire che il Fenomenismo di Kant non è psicologico, come quello degli Inglesi, inquanto questi danno vera realtá ai fenomeni interni e agli spiriti, in contrapposto agli esterni, ha poi torto nel farne un Fenomenismo antipsicologico che riduca la cognizione all'esperienza esterna; perchè in questa soltanto avrebbero la loro applicazione i concetti dell' intelletto: ciò che a noi assolutamente non par giusto nè kantiano; come non è kantiano il parlare di un Realismo dell' *esperienza esterna*, contrapponendola sempre all' interna (p. 388).

Malgrado queste discordanze a noi pare questo uno scritto pieno d'acutezza e uno studio coscienzioso, di cui approviamo pienamente questa conclusione, su di un punto da lui messo così bene in chiaro: « Quoi qu' on pense de cette liaison établie par Kant entre les phénomenes et les choses en soi, il est certain qu' il n' eut pu même sanger à l' opérer, s' il eût conçu les phénoménes de la même façon que l' empirisme anglais ». Facciamo solo un' eccezione per l'empirismo del Hume, pel quale pure le cose in sè hanno un carattere puramente problematico e tuttociò che apprendiamo ha un' esistenza puramente relativa.

Del resto anche questa questione non si può risolvere bene senza distinguere la percezione dai loro oggetti.

Il volume si chiude collo scritto già menzionato del Vaihinger sul Nietzsche: é un lavoro fatto con quella larghezza di pensiero, acutezza e imparzialità di giudizio che tutti riconoscono nel Vaihinger. Questi non é certo un seguace del Nietzsche, ma ne espone e caratterizza la dottrina con perfetta imparzialità, cercando di dissipare molti pregiudizi e di darne anche lo svolgimento psicologico e storico. Il Vaihinger riduce a sette i caratteri della dottrina del Nietzsche: essa é antimoralista, antisocialista, aristocratica, antifemminista, antipessimista, antireligiosa. Dopo aver esaminati tutti questi caratteri l'A. definisce sinteticamente la dottrina del Nietzsche così: « la doctrine de N. est celle de Schopenhaner convertie en une theorie affirmative et cette transmutation (on si l'on veut cette transvaluation), de Schopenhauer s'est faite sous l'influence du darwinisme (p. 488) ». In conclusione, vuol dire il Vaihinger, il Nietzsche ammette come legge naturale la lotta e la conseguente selezione, e approva l'una cosa e l'altra come una norma dell'operare umano. L'uomo è necessariamente un lottatore, e i forti, gli uomini superiori, i *superuomini* debbono vincere e dominare. Tuttociò produce dolore; ma esso é necessario, i deboli debbono subirlo, e i forti superarlo. Né l'amore nè la pietà hanno quindi molto valore nella dottrina del Nietzsche, il quale considera l'uno e l'altra come sentimenti di debolezza. — Il Vaihinger riguarda la dottrina del Nietzsche specialmente come una reazione contro lo snervante pessimismo, contro i languori del misticismo e le pretese ugualiatrici del socialismo, e sembra anche disposto, se non c'inganniamo, di trovare in questa reazione una qualche giustificazione delle strane teorie. Noi crediamo invece che non ne meriti nessuna. La dottrina del Nietzsche ha la stessa sorgente del socialismo intransigente; l'una e l'altro sono essenzialmente *amorali*, sono egoistici e muovono dagli istinti inferiori dell'uomo, dai sentimenti più brutali o meno umani. Ma non ostante tuttociò e tutto quello che ancor si può dire contro il socialismo, noi tra questo ed il sistema del Nietzsche alla disperata sceglieremmo ancora il socialismo.

C. Cantoni.

Rapports du Jury international de l'exposition universelle internationale de 1900 à Paris. — Introduction générale — Deuxième partie — Sciences par M. ÉMILE PICARD. — Paris, Imprimerie nationale MCMI.

La maggior parte dei visitatori della recente esposizione universale di Parigi, che hanno ammirato le grandi applicazioni scientifiche trasformanti ai dì nostri le condizioni d'esistenza dei popoli civili, passarono probabilmente davanti a queste possenti manifestazioni dell'attività umana, senza domandarsi qual nesso le riattacchi alla scienza teorica e speculativa da cui sono uscite.

Ma il comitato per l'esposizione ha avuto l'idea geniale di volere che un riassunto del moderno movimento scientifico, figuri nei suoi rapporti, poichè era impossibile di presentare nelle vetrine le idee filosofiche che ne costituiscono il più importante aspetto.

In un altro paese l'ufficio di compiere un tale riassunto sarebbe stato affidato ad un certo numero di *specialisti*, i quali nelle loro pagine erudite ci avrebbero insegnato senza dubbio molte cose utili ed interessanti, ma probabilmente non ci avrebbero lasciato scorgere il legame sintetico di tante e così varie conoscenze.

In Francia si è pensato che un uomo eminente in un ramo di studii, riuscirebbe meglio da solo a cogliere in queste conoscenze ciò che vi è di più interessante, e a porgerne una rappresentazione filosofica, coordinata ad un pensiero direttore.

Questa premessa potrebbe sembrare, a priori almeno, un po' ardita, e sarebbe forse imprudente di accordarle un valore generale; ma nei popoli latini può venire giustificata, fino ad un certo punto, riflettendo alle condizioni artistiche dell'educazione, e agli elementi intellettuali che in essi rendono grandi i grandi uomini, e conferiscono agli eredi del pensiero grecoromano un primato ormai riaffermantesi.

Il geometra illustre, che ha stampato nella teoria delle funzioni una così vasta orma del suo spirito, è riuscito ad offrirci, in poco più di cento pagine, un quadro mirabile dei recenti progressi della Scienza, considerata nel suo aspetto generale e filosofico.

Dai principii dell' Analisi e della Geometria, l' A. prende le mosse a discorrere delle Matematiche pure e delle loro applicazioni alla Meccanica celeste, per mettere quindi in luce ciò che l' Astronomia deve all' osservazione fisica.

La Meccanica e l' Energetica lo occupano successivamente; e quì, ancora dalle questioni di principio, l' A. s' innalza a trattare i più alti problemi dell' universo fisico, che si legano alla spiegazione meccanica dei fenomeni naturali e alla scienza dell' energia. Egli ci mostra a contatto colla realtà scientifica le due fondamentali tendenze dello spirito filosofico, che, sotto il nome di razionalismo ed empirismo, occupano, col loro contrasto, tanta parte della storia del pensiero moderno.

A questo punto il concepimento sintetico della Scienza che é nella mente del Nostro, comincia a disegnarsi in modo assai netto. I capitoli seguenti dell' opera mostrano come questo disegno si prosegua, dai dominii della Fisica e della Chimica in quelli della Mineralogia e della Geologia, della Fisiologia e della Chimica biologica, della Botanica, della Zoologia e della Medicina, riguardata segnatamente nei suoi rapporti colle teorie batteriologiche.

Un' opera che in si breve mole condensa tanta varietà di pensieri e di fatti, non può essere ulteriormente riassunta.

Mettiamo almeno in vista qualcuna delle idee generali che in essa vengono lumeggiate!

L' A. concepisce le teorie scientifiche come « modelli » della realtà, e le giudica secondo la loro capacità nella previsione dei fatti, senza trascurare il valore di quell' elemento rappresentativo che ad esse conferisce il potere di suggerire la scoperta.

E se, una punta di scetticismo e di fine ironia, si mescola di quando in quando a questi giudizii, ne esce infine attestata una gran fede nel progresso futuro della Scienza, quando questa, smessa ogni pretesa dommatica, si avvii alla scoperta del vero per tutte le vie che le stanno aperte dinnanzi.

Quest' attitudine dello spirito, rimpetto alle opposte teorie che si contendono il dominio della verità, può sembrare a taluno una troppo comoda rinunzia a quella unità della Scienza che è il grande ideale di ogni filosofia.

Ma nello stato presente della cultura essa si giustifica guardando alla enorme complicazione dei fatti che i mezzi più perfezionati d' indagine ci permettono di scoprire.

Le costruzioni dello spirito umano si mostrano per una parte impotenti ad abbracciarne il quadro in una sintesi definitiva, mentre d' altra parte si rendono ognora più necessarie come guida a chi prosegua il duro cammino che risale il colle della ricerca.

Perciò lo scienziato è costretto ad appoggiarsi di volta in volta alle fragili erbe che crescono sulla sua via, mentre lo anima la speranza di pervenire ad un più valido sostegno.

Così appunto, un altro grande filosofo francese, Henri Poincaré, in un memorabile discorso tenuto al congresso di Fisica del 1900 a Parigi, affrettava col desiderio il momento in cui tutte le diverse teorie fisiche, frutto di tanti sforzi faticosi, si spezzino alla luce di fatti nuovi, per fondersi in un' armonia superiore.

Ritorniamo all' opera del Nostro, e ne terminiamo la rapida analisi, accennando come essa si conchiuda col salutare un avvenire, nel quale una conveniente associazione del lavoro scientifico permetta di trarre più larghi frutti dal riavvicinamento di tanti dominii disparati della Scienza.

A questa conclusione crediamo che ogni filosofo sia per sottoscrivere; auguriamo che ad affrettare il compimento del voto, ognuno sia per dare opera, nella misura delle proprie forze!

Bologna, 25 Dicembre 1902.

FEDERICO ENRIQUES.

CH. RENOUVIER. — **Le Personnalisme; suivi d' une étude sur la perception externe et sur la force**; pp. VIII, 537. — Paris, F. Alcan, ed., 1903.

La scienza considera il mondo esterno come un oggetto, del quale noi siamo semplici spettatori, al quale cioè la conoscenza che noi n'abbiamo sia puramente accidentale. Si domanda, se un tal modo di vedere sia conciliabile col fatto, che ogni opinione relativa al mondo esterno, anzi ogni esperienza, si ri-

solve in pensieri o in psichicità, non separabili da una persona (1).

L' A. crede di no; ma non per questo si crede in opposizione con la scienza. E la seconda parte del libro (*Ét. s. l. percept.* ecc.; pp. 227 segg.) è diretta a dimostrare, che le dottrine personalistiche della prima sono in disaccordo, non già con la scienza, ma soltanto con alcune interpretazioni e conseguenze illegittime di questa. Delle importanti discussioni, che l' A. istituisce in proposito, renderò conto altrove (2); qui mi limito ad alcune poche riflessioni generali.

L' A. conviene con lo Stallo (e col Mach) nella critica d'alcuni concetti fisici fondamentali. Ma lo Stallo e il Mach rifiutano questi concetti, *perchè* metafisici; all' A. sembra invece, che il rifiutarli sia uno stabilire la sua metafisica. Una divergenza così sostanziale prova, che la detta critica non appartiene propriamente alla scienza. La quale si è formata, quando si riuscì ad isolare, nell' immenso campo della filosofia, una porzione limitata, dove fosse possibile lavorare concludentemente, senza ricominciar sempre da capo.

Chi, tra fisica e filosofia, tenga presente la distinzione, senza della quale una fisica scienza positiva non esisterebbe nemmeno, può senza difficoltà riconoscere come *vero sotto l' aspetto della fisica* un concetto, che per considerazioni gno-

(1) La persona è di certo essenziale alla conoscenza, ch' *essa* ha del mondo esterno; ma si domanda, se al mondo esterno sia essenziale l' esser conosciuto da qualche persona. I *miei* pensieri e le *mie* sensazioni presuppongono *me* (una dottrina, che non fosse conciliabile con l' esistenza delle persone, sarebbe assurda); ma ciò non basta ad escludere, che *io* possa essere una formazione psichica, dovuta a delle psichicità realizzatesi all' infuori d' ogni persona già esistente, e forse condizionate a un mondo esterno. Anche il saper volgare considera il mondo come un oggetto, del quale noi siamo semplici spettatori. Il saper volgare non può essere accettato senza una critica; ma, come formazione *spontanea*, indipendente da preconcetti sistematici, ha un valore non trascurabile da veruna critica; dico soprattutto ne' suoi elementi più fissi, uno dei quali è il detto modo di vedere, comune al saper volgare e alla scienza.

(2) Nel libro di filosofia naturale, di cui da troppo tempo ho annunziata la pubblicazione come imminente; ma che uscirà, una volta o l' altra.

seologiche, o metafisiche, o anche morali, ritenga falso (1). Il potersi costruire una geometria non euclidea non impedisce di riconoscere, che *nella geometria euclidea* il teorema di Pitagora *è vero*. I motivi *filosofici*, da cui s' inferisse che il mondo non è un meccanismo, non hanno che fare con la questione, se *alla fisica* il mondo risulti o no essere un meccanismo.

Dov' è da notare, che altro è concepire il mondo come un meccanismo, altro ritenere, che le energie fisiche siano d' una specie sola, sian tutte energie cinetiche. Gli argomenti, con cui lo Stallo, il Mach, l' Ostwald, e altri, combattono questa seconda opinione, a me sembrano più che discutibili. Ma sian buoni; che ne segue? Per escludere, che il mondo sia un meccanismo, niente importa, che le energie fisiche siano d'una sola specie o di più, che esistano o non esistano corpi di massa invariabile, che la nozione di causa si riduca o non si riduca a quella di semplice successione. Bisognerebbe accertare, che i fatti dipendano da qualcos' altro che non siano i fatti medesimi, che cioè le leggi siano (ben più che semplici nostre espressioni del modo, con cui i fatti risultano succedersi alla nostra esperienza limitata) elementi *ideali* aventi sui fatti una vera e propria azione direttiva. Ora, sulla verità o falsità *assolute* di questo modo di concepire le leggi, non discuto; che sia fondato sulla fisica, non mi pare.

Quanto alle dottrine personalistiche dell' A., mi rimetto a quanto ne scrissi a proposito d' un altro suo libro. L' A. non si ripete; ma io, non potendo entrar in molte particolarità, sarei obbligato a ripetermi. Noterò soltanto che queste dottrine, col ricevere una più precisa determinazione e un più largo sviluppo, hanno piuttosto perduto che guadagnato. Si leggano in ispecie i capp. XII a XVI (pp. 62-129); credo che

(1) Perchè si potesse concludentemente discorrere di verità e di falsità assolute (tralascio di cercare, se tale assolutezza sia conciliabile con le dottrine relativiste, sostenute dal Renouvier) bisognerebbe essere riusciti a riunire in un sistema compiuto e armonico tutti gli elementi, che a qualunque titolo si facciano valere nella coscienza. Ma questo sistema, o non c' è, o per lo meno è controverso, il che torna al medesimo. Ciò appunto dà un significato alla distinzione (sulla quale ho insistito a lungo altrove, ma che non ho inventata io) tra quello che *è vero* (assolutamente), e quello *che consta* (che risulta vero sotto un determinato aspetto particolare).

a ben pochi le ipotesi contenutevi non appariranno addirittura fantastiche. Inoltre (ed è peggio) le ipotesi dell'A. non conseguiscono nemmeno il fine, di spiegare come abbia potuto sorgere il male in un mondo creato perfetto. Lo scompiglio materiale e morale del mondo è dipinto come una conseguenza dell'ambizione; ma l'ambizione rimane una perversità inesplicata. L'uomo desidera il potere, ma, dapprima, unicamente per sottrarsi alla prepotenza, e soltanto in seguito acquista valor di fine quello che s'era cominciato a cercare come un mezzo. In uno stato di perfezione, il desiderio di prepotere non si comprende. Credo anch'io che, nella storia del mondo, il male sia come una parentesi destinata a chiudersi; ma questa credenza è dimostrata, o resa razionalmente probabile, dalla dottrina dell'A.? Non direi. B. VARISCO.

H. LAGRÉSILLE. - **Monde sensible.** - Paris, Fischbacher, 1902.

Alcune parti di quest'opera voluminosa non mancano di interesse; p. es. lib. III cap. V e lib. IV capp. I a III; anche il cap. III del lib. I (tutti questi libri sono della seconda parte) contiene sugli atomi chimici alcune ipotesi, che non mi paiono in tutto accettabili, ma di cui la dottrina corpuscolare potrebbe giovarsi. Il torto principale dell'A. consiste nell'avere assunto come fondamentali dei concetti metafisici e gnoseologici (esposti nella prima parte) poco chiari, molto discutibili, e insufficientemente discussi. Il modo poi con cui questa metafisica è messa in connessione con le dottrine predominantemente meccaniche della seconda parte, presenta delle gravi difficoltà. L'A. infatti riduce i fenomeni materiali a collisioni di atomi eterei, ma attribuisce insieme a ciascun atomo l'attitudine a rotare spontaneamente modificando così, più o meno, l'effetto delle collisioni. Ora quest'ipotesi è la negazione del meccanismo. Una volta che si creda necessario adottarla, tanto vale abbandonare affatto la teoria meccaniea, e risolvere senz'altro il mondo in un insieme di psichicitá. I tentativi, che si vanno facendo da qualche tempo, di fondere insieme delle dottrine fisiche, e delle dottrine sostanzialmente metafisiche se anche battezzate diversamente, non mi paiono felici; ma questo del Lagrèsille, mi sembra uno dei meno soddisfacenti.

B. VARISCO.

Otto Schlapp. — **Kants Lehre von Genie und die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft.** — Göttingen Vandenhoeck u. Ruprecht, 1901.

È questa una delle migliori monografie kantiane che abbiamo letto; poichè l' A. nulla trascura che possa illuminare quella parte di dottrina che vuole esaminare.

Forse lo Schlapp dà alla dottrina del Genio in Kant un'importanza esagerata; ma non v' ha dubbio, dopo la sua esposizione, che quella dottrina merita di essere considerata molto più di quello che sino a quì sia stato fatto.

Lo S. non si é contentato di studiare gli scritti pubblicati dal Kant, ma ha voluto prender notizia degli scritti inediti e dei cartolari contenenti gli appunti dei varii corsi attinenti alla materia. Egli ci espone anzitutto con molta diligenza quali sono gli scritti inediti e i cartolari intorno alla Logica, all'Antropologia e alla Metafisica nei diversi periodi, specialmente in quelli anteriori alla *Critica del Giudizio.* Questi periodi corrono il 1° dal 1764 al 1775; il 2° dal 1775 al 1790; il 3° corre dopo il 1791.

Lo S. attribuisce un grande valore agli appunti lasciatici dagli scolari di Kant. Essi sono interessantissimi pel modo stesso col quale questi insegnava e ci danno un grande aiuto a penetrare nello svolgimento e nelle fonti del suo pensiero. K. era uomo di molte letture; egli s' interessava vivamente ai fatti sociali politici e letterari del suo tempo e leggeva tutto; ma leggendo egli non si curava e non prendeva nota se non di ciò che potesse servire a' suoi intenti scientifici e pedagogici. Nelle sue lezioni egli si serviva dei manuali del Baumgarten e del Meier, ma in fondo egli invece di spiegar questi li prendeva come occasione o pretesto ad esporre le proprie idee. Benchè l'uso di spiegare la materia servendosi di un manuale sia nelle Università quasi del tutto scomparso, tuttavia chi sappia servirsene, può dare un insegnamento molto efficace e ad un tempo meno faticoso; perchè, se, per riuscire proficuo, richiede sempre una larga cognizione della materia, non abbisogna però di molta preparazione diretta. Così K., servendosi di quei manuali, non aveva bisogno di fare una lezione sistematica, poichè il sistema era dato da essi; ma, seguendo il suo talento, dava alla lezione la forma di una geniale conversazione.

L'A. si propone principalmente di ricercare quali dottrine, specialmente fra quelle dominanti al tempo di K., ebbero influenza su di lui e sullo svolgimento del suo pensiero.

Venendo ai singoli periodi lo S. osserva che nei cartolari anteriori al 1772 si trova poco relativamente al Genio; ma poi l'argomento intorno a questo viene sempre più prevalendo nella sua mente sotto l'influenza inglese e anche sotto quella del Baumgarten e del Meier. Si vede specialmente in Kant la tendenza generale del tempo alla conciliazione delle maggiori idealità umane, il bello, il buono, il vero. Così in questo primo periodo K. chiama il bello il *veicolo della scienza*, e nel periodo posteriore, mentre riguarda il bello come la *perfezione estetica*, chiama il vero la *perfezione logica;* la prima consistente in una conformità, in un accordo col soggetto; la seconda in una conformità coll'oggetto. Ma siccome la conformità col soggetto si trova pure nel piacevole e nell'utile, così vediamo K. travagliarsi sin dal principio della sua speculazione filosofica intorno a questo problema, cercando di sfuggire i due scogli, l'uno la confusione del bello col vero e quindi del giudizio estetico con un giudizio logico, l'altro la confusione del bello col piacevole. Questo problema viene lungamente discusso nella *Critica del Giudizio;* ma è interessante seguire gli sforzi che K. nei varii periodi è venuto facendo e che lo S. diligentemente ci espone per superare quello scoglio. In sostanza K. cerca la soluzione del problema ammettendo un sentimento da cui possa derivare un giudizio che, pur riferendosi ad una nostra condizione soggettiva, può, al pari del giudizio logico, pretendere all'universalità, cioè essere accolto universalmente, senza essere logicamente dimostrabile.

Interessantissime su questo argomento sono le lezioni sulla Metafisica pubblicate dal Pôlitz fin dal 1821 e che lo S. crede siano state fatte con grande probabilità nel 1779. In queste lezioni egli distingueva accuratamente le varie attività dello spirito, sceverando specialmente il percepire, il conoscere dal sentimento. Però di questo egli distingue ancora due specie, cioè un sentimento soggettivo ed uno oggettivo: il soggettivo deriva dai sensi e si chiama piacere o dolore *(Vergnügen oder Schmerz)*, mentre il suo oggetto vien detto *aggradevole* o *di-*

saggradevole (augenehm oder unangenehm), su cui non si può recare che un giudizio privato o individuale: da ciò, dice K., che una cosa mi é aggradevole non si può trarre che debba piacere a tutti. Il sentimento objettivo (*das objective Wohlgefallen oder Missfallen*) consiste invece nel piacere o nel dispiacere dell'oggetto, indipendentemente dalle condizioni soggettive; questo sentimento oggettivo é di due specie, secondochè si regola secondo la sensibilità generale o secondo la facoltà universale del conoscere. Nel primo caso abbiamo la distinzione del bello e del brutto, nel secondo caso quella del buono o del cattivo (moralmente).

Da questo punto che abbiamo voluto riportare fedelmente possiamo trarre un' importante considerazione. Si vede chiaramente che Kant aveva fatti molti ed importanti studi sull'anima umana ed i cartolari da cui attinge lo S. contengono un gran numero di osservazioni acute e profonde su questo argomento; ma ciò non ostante vi fu sempre in lui una grande oscillazione nel determinare i rapporti tra il sentimento e la percezione, oscillazione che non cessò neanche nella *Critica del Giudizio*. Però lo S. nota giustamente la grande differenza che c'é tra le dottrine prevalenti in questo tempo, che io credo per verità anteriori alla data congetturata dallo S., e quelle del periodo, propriamente critico, che comincia colla *Critica della Ragion pura*. Nel periodo anteriore a questa, anche in quello in cui essa si viene elaborando senza giungere alla sua definitiva forma, continua a prevalere l'influenza inglese; e quindi vediamo Kant fondare essenzialmente sul sentimento non solo l'Estetica ma la Morale. Più tardi questa viene interamente sottratta al sentimento, per ciò che concerne la base e il valore intrinseco del dovere, e fondata sulla Ragione, sia pure sopra una Ragione diversa dalla teoretica. Quanto all'Estetica era un affare molto più difficile sottrarla anche nella sua base al sentimento, e questo ha pur nella *Critica del Giudizio* una parte molto importante. Però, potendo anche il bello essere oggetto di giudizi aventi valore universale, anche per essi K., come pei giudizi teoretici e pratici, vuol trovare dei principii *a priori;* e così il sentimentalismo inglese, che aveva esercitato sulla mente di K. tanta influenza, va gradatamente

dileguandosi, e ad esso si sostituisce sempre più rigido il suo formalismo sistematico; come alla tendenza verso un parziale empirismo si sostituisce un rigoroso apriorismo per ciò che concerne i fondamenti tanto del buono e del bello quanto del vero.

In un capitolo finale, molto denso di idee e di osservazioni, che lo S. intitola *Risultati della ricerca*, egli raccoglie brevemente le conclusioni de' suoi studii e, dopo aver nuovamente fatta rilevare l'importanza che hanno i cartolari delle lezioni, viene a riassumere le varie influenze che agirono sulla mente di K. nello svolgimento delle sue dottrine intorno al Genio e nell' Estetica in genere, influenze che egli riduce a queste principali: la Psicologia del Leibniz, l' Estetica di Baumgarten-Meier, l' Estetica di Hutchteson e Burke, la dottrina sul Genio di Gérard e Sulzer, la dottrina dell' associazione del Hume, gli scritti del Winckelmann. Quanto all' indirizzo generale lo S. si accorda col Rosenkranz nel notare in K. quasi una paura di riconoscere la realtà delle Idee, insomma la paura di cadere anche in Estetica nel dogmatismo. Il rimprovero non ci pare giusto, perchè tale costante riserva di Kant è conforme a tutto il suo indirizzo critico, a' suoi principii fondamentali che non gli permettevano di ammettere nulla di assoluto fuori dei principii morali. Così pure non possiamo assentire in alcune critiche dallo S. fatte a Kant rispetto al concetto del Genio, ch' egli ritiene troppo ristretto. In realtà la dottrina sul Genio nella *Critica del Giudizio* si riferisce al Genio artistico; ma con ciò K. non esclude altre specie di genii, quand'anche egli non fosse disposto a chiamarli tali. Basta a difesa di K. il riconoscere che il Genio artistico ha qualità speciali che lo distinguono da tutti gli altri fattori del bello artistico e insieme dalle altre specie o forme del Genio. Che egli anzi ammettesse queste e avesse quindi un concetto più largo del Genio, lo dimostra quando egli chiama la filosofia *eine Wissenschaft der Genie*. Lo S. sostiene pure che la dottrina kantiana intorno al Genio ha la sua importanza e il suo significato nella sua opposizione alle idee dominanti nel periodo rivoluzionario *(Sturm u. Drang)* della letteratura tedesca, specialmente per l' importanza che egli dà alla disciplina della mente e alla correttezza del gusto, mentre tace dell' entusiasmo dell'artista. Ora tutto questo non

ci pare esatto. Certamente Kant era avverso all' indisciplina, al mostruoso, allo sregolato; ma la sua dottrina importantissima del sublime, le sue considerazioni sul sentimento del bello naturale, la sua avversione all' imitazione dimostrano chiaramente com' egli sapesse apprezzare i prodotti nuovi, originali e arditi del Genio. Lo S. rimprovera pure a K. una continua oscillazione in certi principii e anche non poche contraddizioni. Non neghiamo che vi sia un po' di quella e di queste; ma, sebbene noi riconosciamo perfettamente con S. l' importanza dei cartolari da lui esaminati e ch' egli pel primo crediamo abbia il merito di avere così ampiamente e opportunamente utilizzati per farci conoscere lo svolgimento del pensiero kantiano nel punto da lui trattato, pure è probabile che molte di quelle oscillazioni e lacune dipendano da coloro stessi che raccolsero quelle lezioni e compilarono i cartolari, pur ammettendo che la maggior parte delle idee siano genuine, anzi che vi siano, come dice lo S., *ipsissima verba* di K.

Del resto a mostrare il valore che i cartolari hanno per ispiegarci la formazione delle dottrine di K. basterà alle osservazioni già fatte aggiunger un' altra giustissima dello stesso S. Mentre K. è generalmente molto parco di citazioni ne' suoi scritti, nelle lezioni invece queste abbondano e ci danno una guida sicura per seguire le sue letture e i suoi studii. Essi contengono poi insieme alle molteplici e importanti considerazioni psicologiche, pedagogiche, morali ecc. anche delle rivelazioni interessanti intorno al modo che K. seguiva ne' suoi lavori e intorno a certi suoi principii. Notevole è l' insistenza colla quale egli afferma che la filosofia è cosa individuale, una scienza del Genio e che quindi non si può insegnare: si insegna solo a filosofare. Il che è un' altra prova, che K., se era amante della disciplina, come nota lo S., non era però meno tenero della libertà nè meno largo di pensiero.

Lo S. ci informa che questo lavoro non è che una parte di un lavoro più generale, in cui farà la storia delle dottrine sul Genio; e noi auguriamo al valente ed operoso scolaro del Windelband di poter presto colorire il suo disegno, di cui il volume da noi esaminato è già un ottimo saggio.

C. Cantoni.

NOTIZIE E PUBBLICAZIONI

— È aperto il concorso a Professore straordinario di Filosofia Teoretica presso l' Università di Palermo. Scade al 31 marzo e possono prendervi parte i dottori aggregati, i liberi docenti, gli incaricati e coloro che in precedenti concorsi per professore ordinario o straordinario siano stati dichiarati eleggibili.

— È aperto il concorso a quattro assegni di perfezionamento all' estero di L. 3000 ciascuno da conferirsi uno per facoltà. Per la facoltà di filosofia e lettere le materie designate sono: Storia comparata delle lingue classiche — Filologia classica — Storia della Filosofia.

— Per concorrere al premio di S. M. il Re per le *Scienze filosofiche e morali*. (Premio L. 10.000. — Scadenza 31 dicembre 1902), si sono presentati i Signori:

1. Biuso Carmelo. — 1) *Del libero arbitrio* (st.). — 2) *La Fantasia* (st.).
2. Cesca Giovanni. — 1) *La Religione morale dell' Umanità* (st.) — 2) *La filosofia della vita* (st.).
3. Covotti Aurelio. — 1) *Per la storia della sofistica greca; Studi sulla filosofia teoretica di Protagora* (st.). — 2) *Le due metafisiche d' Aristotele* (st.) e altre opere di storia della filosofia.
4. Ferrari Sante. — *I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d' Abano* (st. e ms.).
5. Grassi Bertazzi G. B. — *L' inconscio nella filosofia di Leibnitz* (st.)
6. Lavarino Paolo. — *Avviamento all' analisi logica comparata* (ms.).
7. Torre Achille. — *Il problema della realtà, nella filosofia antica-moderna e contemporanea* (ms.).
8. Anonimo (col motto « Nosce te ipsum »). — *Il fenomeno psichico; Saggio di psicologia generale* (ms.).

— Come è noto, dal 2 al 9 aprile avrà luogo a Roma il Congresso internazionale delle Scienze storiche, nel quale vi è pure una Sezione (la 7ª), divisa in due gruppi: *Storia della Filosofia* e *Storia delle Religioni*. Tanto pel primo quanto pel secondo gruppo sono annunciate importanti comunicazioni

e relazioni. Pel 1° gruppo, invierà una relazione lo Stein sul tema: « Proposta di un Corpus philosophorum degli umanisti bizantini inediti, dispersi in biblioteche ed archivi italiani »; e un' altra il Tocco sul tema: « Quali sarebbero i mezzi più efficaci per promuovere de' lavori monografici sulla storia della Filosofia nella Rinascenza ». Pel 2° gruppo sono pure annunciati i temi del Pavolini « Contributo dell'Italia all'edizione critica del Mahabharata », e del Puini sulle vicende del Buddismo.

Auguriamo anche alla nostra Sezione un ottimo successo.

— Nel corrente anno accademico furono tenute finora tre prolusioni a corsi ufficiali di materie filosofiche: dal prof. G. Marchesini, dal prof. L. Credaro e dal prof. A. Faggi.

Il prof. G. Marchesini nella sua Prolusione al Corso di Filosofia morale nella R. Università di Padova, pubblicata nel Fasc. di Gennaio della Rivista di Fil. e Sc. affini, trattò della « *Interpretazione filosofica del Problema Sociale* ». Rifiutando l' esclusivo materialismo non meno che l' esclusivo idealismo, insiste sul concetto che « nel divenire storico anche l' essere e l'agire umano, volontario e cosciente, hanno una efficacia causativa e un valore praticamente concreto ».

La prelezione del prof. L. Credaro letta il 15 Gennaio all' Università di Roma ha per titolo: « *L'Insegnamento Universitario della Pedagogia* » e delinea, con grande densità e modernità di pensiero e chiarezza di forma, tutto un piano di enciclopedia pedagogica, augurando la creazione di un *Istituto Pedagogico*, dove le scienze biologiche storiche e morali trovino il loro centro di coordinazione intorno all' arte di educare l' uomo fisicamente e moralmente. La Prelezione fu pubblicata dalla Ditta Paravia.

Il Prof. Faggi lesse la prolusione al suo corso ufficiale di Storia della filosofia nell' Università di Pavia l' 11 febbraio. Trattò con larghezza di dottrina e forma spigliata un argomento molto vasto col titolo: *Filosofia Storia Arte.* Ci asteniamo dal dirne di più; perchè avremo il piacere di publicare questa prolusione in uno dei prossimi fascicoli. Diremo però subito, a lode del Faggi, ch' egli, nominato professore di Storia della filosofia, non dimenticò la cattedra donde veniva e insistette molto giustamente e molto opportunamente sulla necessità che i due insegnamenti vadano di conserva.

Il Prof. Faggi venne presentato dal Preside Prof. Cantoni con un breve discorso, nel quale, dopo aver accennati i meriti del Faggi e i suoi titoli alla nuova cattedra che veniva ad occupare, così concludeva:

L'aver egli occupato per tanti anni la cattedra di Filosofia Teoretica pur con così buone attitudini per la Storia della Filosofia, mi è di ottimo augurio che sarà un insegnante tanto più efficace di questa. Poichè sono sicuro ch' egli non farà solo una storia esteriore dei sistemi ma saprà penetrare l'eterno spirito filosofico che li anima.

In un tempo in cui le scienze naturali hanno steso un così largo volo, noi principalmente cultori della filosofia e delle lettere che sono i prodotti più ideali dello spirito, dobbiamo studiarci di non restare loro addietro, per non creare uno squilibrio che riuscirebbe rovinoso pel sapere in genere e per la civiltà.

In questa maggiore intensità auspicata di lavoro, la Storia della filosofia può e deve avere la sua parte importante. Essa passa in rassegna gli eroismi del pensiero, gli sforzi massimi che questo fa per risolvere i problemi più profondi dello spirito umano, quei problemi a cui l'Umanità non può sottrarsi e che Kant riduceva a questi tre: Che possiamo sapere? Che dobbiamo fare? Che possiamo sperare?

Se anche questi problemi non avranno mai una compiuta soluzione, il travagliarsi intorno ad essi sarà sempre uno dei più nobili lavori del nostro Pensiero.

— Durante l'Esposizione Universale di Parigi del 1900 furono eletti da varî Congressi e Società, diversi delegati per lo studio della questione di una *lingua ausiliaria internazionale*. Essi, il 17 Gennaio 1901, firmarono collettivamente una *Dichiarazione* (1) che stabilisce lo scopo da raggiungersi ed il metodo per conseguirlo.

(1) Eccone il testo:

I sottoscritti, delegati da diversi Congressi e Società per studiare la questione di una lingua ausiliaria internazionale, si sono messi d'accordo sui seguenti punti:

I. — È opportuna la scelta e la diffusione di una lingua ausiliaria internazionale, destinata non già a sostituire nella vita individuale di ciascun popolo gli idiomi nazionali, ma a servire alle relazioni scritte ed orali fra persone di lingue materne differenti.

II. — Una lingua ausiliaria internazionale deve, per potere adempiere al suo ufficio, soddisfare le condizioni seguenti:

1ª condizione. — Essere in grado di servire alle relazioni abituali della vita civile, agli scambi commerciali ed ai rapporti scientifici e filosofici.

2ª condizione. — Essere agevole ad apprendersi da ogni persona di media istruzione elementare e specialmente dalle persone di civiltà Europea.

3ª condizione. — Non essere una delle lingue nazionali.

Da quel giorno l'importanza della Commissione così costituita cresce continuamente per l'adesione di nuovi rappresentanti di Società scientifiche, letterarie, artistiche, industriali, commerciali, touristiche di tutte le nazioni civili; che ne fanno parte indipendentemente da qualsiasi tendenza politica o religiosa, alle quali la Commissione è assolutamente estranea.

La Commissione prega gli aderenti di collaborare all'opera sua: 1° Facendola conoscere intorno a sè e procurando che le Società scientifiche, le Camere di Commercio, le Associazioni professionali e i Congressi eleggano dei delegati. Le funzioni di delegato non portano disturbi nè spese; possono ridursi alla votazione (per corrispondenza) per la elezione del futuro Comitato ed a render conto alla propria Società dei lavori della *Commissione*. 2° Sottoscrivendo una somma qualsiasi per le spese di propaganda. I sottoscrittori di almeno 5 lire riceveranno regolarmente le circolari della *Commissione*.

È Tesoriere della Commissione *L. Couturat* Rue Nicole, 7 Parigi (V) — e Segretario Generale il *Dott. L. Leau* Rue Vavin, 6 Parigi (VI).

— Nel fascicolo del 1° febbraio della Nuova Antologia troviamo un articolo molto interessante di Ottavio Zanotti Bianco

III. — Conviene organizzare una Commissione generale la quale rappresenti l'insieme delle persone che, convinte della necessità e della possibilità di una lingua ausiliaria, sono interessate al suo impiego. Questa Commissione nominerà un Comitato composto di membri che possono stare riuniti per un certo periodo di tempo; il compito di esso è definito dai seguenti articoli.

IV. — La scelta di una lingua ausiliaria spetta in primo luogo alla *Associazione internazionale delle Accademie* od, in caso di insuccesso, al Comitato previsto all'Art. III.

V. — Per conseguenza il Comitato avrà per prima missione quella di far presentare, nelle forme dovute, alla *Associazione internazionale delle Accademie*, i voti emessi dalle Società e Congressi aderenti, e di invitarla rispettosamente a realizzare il progetto di una lingua ausiliaria.

VI. — Spetterà al Comitato di creare una Società di propaganda destinata a diffondere l'uso della lingua ausiliaria che sarà stata prescelta.

VII. — I sottoscritti, attualmente delegati da diversi Congressi e Società, decidono di fare dei passi presso tutte le Società scientifiche, di commercianti e di turisti, per ottenere l'adesione al presente progetto.

VIII. — Saranno ammessi a far parte della Commissione i rappresentanti delle Società regolarmente costituite che avranno aderito alla presente *Dichiarazione*.

intorno al *futuro remoto*, cioè intorno al più lontano destino della terra come pianeta. L' A. che, oltrechè un valente scienziato, è versatissimo nella letteratura italiana e straniera e scrive con stile elegante e fiorito, ci trae in mezzo alle più alte concezioni dell' astronomia, toccando pure con molto acume problemi filosofici, e specialmente quello concernente la stabilità delle leggi naturali e delle condizioni nelle quali si trova il nostro sistema siderale. Al qual proposito egli cita con molta lode il libro « Scienza e Opinioni » del nostro collaboratore prof. Varisco; libro che lo Zanotti dice *profondissimo* e molto meritamente premiato dall'Accademia dei Lincei.

— Notiamo pure, nel fascicolo del 16 febbraio della stessa Rivista, dei Sonetti filosofici di Giuseppe Aurelio Costanzo, intitolati *L'Essere;* nei quali si svolge il giustissimo concetto che la Scienza é ben lungi dall'aver spiegato il mondo quando ha trovate le leggi generali che governano le cose in ciò che queste hanno di comune e di uguale. Nel Regno umano, insieme all' uno e al simile, sorge il vario ed il diverso; sorgono le grandi individualità della storia, dell' arte, della scienza, che quelle leggi lasciano affatto inesplicate.

— L' Accademia delle Scienze di Torino ha pubblicato tra le sue *Memorie* del 1902 un Esame storico critico della Teoria delle idee-immagini attribuita da B. Hauréau a S. Tommaso. Per difendere questo delle accuse del Hauréau il Bobba espone successivamente la dottrina gnoseologica svolta in proposito da Aristotele, dai commentatori arabi e finalmente da S. Tommaso, distinguendo accuratamente la dottrina di Democrito, combattuta dallo stesso Aristotele dalla dottrina di questo medesimo. Cerca di dissipare gli equivoci e i malintesi in cui si cade nell' interpretare la dottrina aristotelica delle specie, e chiarisce le variazioni che questa ha subìte nella gnoseologia di S. Tommaso, la quale fu, come osserva il Bobba, *accettata con poche modificazioni da tutti i maggiori dottori della Scuola.* Conclude col rigettare, fondandosi anche sull'autorità del Taine, la condanna pronunciata dall' Hauréau contro la dottrina gnoseologica di S. Tommaso.

— La Ditta Fratelli Bocca di Torino ha testé pubblicato colla consueta eleganza di carta e di tipi la versione italiana dell' ultima opera di *H. Spencer* « Fatti e Commenti » accolta con tanto interessamento che la prima edizione inglese fu esau-

rita in pochi mesi. Essa non è finora tradotta nè in francese nè in altre lingue; e la presente versione italiana contiene anche l'*Appendice* « Un po' di esperienza nella Critica » e il nuovo Capitolo su « la Grammatica » che arricchiscono la 2ª Edizione inglese. È autore della traduzione il dottor Guglielmo Salvadori studiosissimo dello Spencer e già noto come espositore e difensore coscienzioso ed efficace delle sue dottrine.

— Segnaliamo tra i libri ricevuti il grosso volume edito come supplemento della *Psychological Review* dal Münsterberg e contenente sedici *Investigazioni sperimentali* del Laboratorio psicologico di Harward. Il Münsterberg si propone di pubblicare nello stesso modo d'ora innanzi in volumi, che appariranno ad intervalli irregolari, i lavori sperimentali di quel laboratorio da lui diretto. Questo volume termina però con un articolo di psicologia teorica, nel quale il Münsterberg cerca di determinare *il posto della psicologia nel sistema* delle cognizioni.

Cogliamo l' occasione per rinnovare il nostro augurio, perchè anche in Italia si studi seriamente la psicologia sperimentale da chi, essendo in possesso della fisiologia e sapendo sperimentare davvero, abbia pure un giusto concetto dei fenomeni psichici. È ridicola però la pretesa di sostituire la psicologia sperimentale alla psicologia interna. *Unum facere et alterum non omittere*, perchè sono appunto due cose diverse, ed il sorgere o il fiorire dell' una non toglie la necessità dell'altra.

— Uno splendido volume ci giunse all'ultima ora dall'egregio Prof. Giuliano Fenaroli, R. Provveditore agli studi della provincia di Brescia. È il volume da lui compilato per celebrare il centenario dell' Ateneo di Brescia. Alla signorile eleganza dell' edizione corrisponde pienamente la forma elegante dello scritto. Il Fenaroli ha saputo congiungere in questo lavoro con gusto squisito l'erudizione e l'arte; ha saputo ordinare una materia sovrabbondante e di varia natura in modo da esaurirla senza affaticare il lettore.

Il volume contiene molte e ricche incisioni ed è dedicato all'attuale Presidente dell'Ateneo Veneto, l'on. Bonardi.

Anche la filosofia vi ha la sua parte, perchè nel lungo elenco delle letture fattesi nell'Ateneo dal 1802 al 1902 troviamo in rubriche speciali menzionate quelle di filosofia teoretica, di filosofia morale, di storia della filosofia, ecc. coi nomi di Fr. Riccobelli, G. Saleri, G. Rosa, Fr. Bonatelli, ecc.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Gennaio 1903.

Dr. Sollier. L'autoscopie interne. — *F. Paulhan.* Sur la mémoire affective. (*Suite et fin.*) — *Kozlowski.* La psychogenèse de l'étendue. (*Suite et fin.*) — *H. Piéron.* La rapidité des processus psychiques. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Id. — Febbraio, 1903.

Rauh. Du rôle de la logique en morale. — *Binet* (Alfred). La pensée sans images. — *Hageot.* Sur le seuil de la vie affective. — Ch. *Ribéry.* La phrénologie en Amérique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie. — Livres nouveaux.

Revue de Métaphysique et de Morale. - Paris, A. Colin. - Gennaio 1903.

H. Bergson. Introduction à la Métaphysique. — *E. Durkheim.* Pédagogie et sociologie. — *J. Perrin.* Le principe d'équivalence et la notion d'énergie. — Études critiques, Questions pratiques, Supplément.

Revue Internationale de l'Enseignement. — 15 Gennaio, 1903.

Glasson. L'étude et l'enseignement de la legislation comparée. — *Maurice Courant.* Role de l'Education dans la Colonisation. *G. Weulersse.* Une Grande Ecole Moderne a Tokio. — *Le Carpentier.* La Nouvelle Loi Anglaise sur l'Enseignement. — Actes et documents, Chronique, Notes ecc.

Id. — 15 Febbraio, 1903.

E. Rabelon. La Numismatique et la Glyptique au Collège de France. — *Le « Commencement Day » à l' Università Columbia de New-Jork.* — *F. Picavet.* La réorganisation de l'Ens. Sup. en France d'après un livre récent. — *Kont.* L'ens. de la langue et de la littér. Hongroises. — *Boutroux.* Rapport sur la fondation Thiers. — *Un hommage au prof. Brouardel.* — Notes, doc. et corr., Chronique de l'ens., ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Gennaio, 1903.

R. P. Laberthonnière. Les études historiques et l'Apologétique. — *A. F. Couillaud.* La parabole du champ ensemencé. — *A. Baumann.* A. Comte et la liberté de l'enseignement. — *R. P. Bernadac S. I.* L'acte

humain. II. — *F. Galibert*. La hiérarchie rationnelle. II. — *A. Véronnet*. L'infini: Categorie et Realité. — Varietés critiques.

Revue de Philosophie — 1 Febbraio, 1903.

I. J. Van Biervliet. Esquisse d'une Éducation de la memoire. — *A. D. Sertillanges*. Les Bases de la Morale et les récentes discussions (2e article). — *E. Peillaube*. L'Imagination: Les images auditives. — *D r Clodius Piat*. Les Causes d'après Aristote. — *N. Vaschide*. Le temps de réaction simple de sensations olfactives. — Études critiques, Sociétés savantes, Analyses et Comptes rendus, Periodiques.

Archiv für Systematische Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. — Bd. VIII. Heft. 4.

K. Twardowski. Ueber sogenannte relative Wahrheiten — *Dr. Paul Schwartzkopf*. Nicht Metaphysik, sondern Emphysik, eine Betrachtung zur Philosophie der Zukunft. — *D.r D. Koigen*. Einsamkeit. Ein Social-philosophischer Entwurf. — *Walter Smith*. What is Knowledge. — *Jahresbericht* über sämtl. Erscheinungen ecc

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Bd. IX. H. 2 (28 Gennaio).

Fritz Rintelen. Leibnizens Beziehungen zur Scholastik. — *Otto Baensch*. Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon. — *Anton Thomsen*. Ueber die Entwicklung der ethischen Theorie Benekes. — *D.r Ernst von Aster*. Ueber Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der reinen Vernunft. — *D.r James Lindsay*. The ethical philosophy of Marcus Aurelius. — Jahresbericht ecc.

Kantstudien. — Bd. VII. H. 4.

N. H. Marschall. Kant u. der Neukantianismus in England. — *I. E. Creighton*. Kantian Literature in America since 1898. — *B. Petronievics*. Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor? — *H. Vaihinger*. Houston Stewart Chamberlain - ein jünger Kants — *G. Brodnitz*. Ein französischer Romancier über Kant. — Recensionen, Selbstanzeigen ecc.

Philosophisches Jahrbuch. — Herausg. von Dr. Const. Gutberlet, Bd. 16, Heft. 1.

J. Klein. Ueber die Wichtigkeit der Psychologie für die Wissenschaften. — *E. Rolfes*. Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles (Schluss). — *C. Th. Isenkrahe*. Der Begriffe der Zeit (Schluss). — *E. Hartmann*. Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly. — *A. Müller*. Zur Analysis des Raumes. - Recensionen und Referate, Zeitscriftenschau ecc.

Revista de Aragon. — Gennaio, 1903.

Miguel Asin. Psicologia de los moribundos. — *A. Gomez Izquierdo*. La restauracion de la escolastica en Francia. - *Notas*.

Id. — Febbraio, 1903.

Silvestre Moliné. La constitucion de la materia. — *Gomez Izquierdo*. La filosofia escolastica en Alemania y otros paises. - *Notas*.

LIBRI RICEVUTI

Baccaredda Antonio. — Religione e Politica, Etiologia dei Costumi. — Un vol. di pag. 795 L. 4. — Napoli, Detken et Rocholl, 1903.

Bianchi Prof. Leonardo, Dep. al Parlamento. — E. Zola: Conferenza commemorativa. — Un op. di pag. 32. — Napoli, Tip. A. Trani, 1902.

Biuso C. — La Fantasia ovvero Spiegazione fisica dell'atto intellettivo nei filosofi passati. — Un vol. di pag. 400 L. 3. 50. — Catania, N. Giannotta, 1903.

Bobba Romualdo. — Esame storico-critico della Teoria delle Idee-immagini, ecc. — Memoria di pag. 32. — Torino, presso Clausen, 1902.

Bolton King e **Thomas Okey**. — L'Italia d'oggi. Trad. dall'inglese. riveduta dagli autori. — Un vol. di pag. 497 L. 4. — Bari, Gius. Laterza e Figli, 1902.

Boucher Maurice. — Essai sur l'Hyperespace, le temps la matière et l'énergie. — Un vol. di pag. 204 fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.).

Busse Ludwig. — Geist und Körper Seele und Leib. — Un vol. di pag. 488 M.i 8 pf. 50. — Leipzig, V. der Dürrschen Buchh, 1903.

Colozza G. V. — La Meditazione. Appunti di Psicagogia. — Un vol. di pag. 310 L. 3. — Napoli, L. Pierro, tip. ed. 1903.

Credaro Luigi. — L'Insegnamento Universitario della Pedagogia. — Prelezione al corso di Pedagogia, letto nell'Università di Roma. — Un op. di pag. 27 L. 0. 70. — Ditta G. B. Paravia, 1903.

Cresson André. — La Morale de la Raison Theorique. — Un vol. di pagine 301 fr. 5. — Paris, F. Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.).

D'Aguanno Prof. Giuseppe. — Gian Domenico Romagnosi filosofo e giureconsulto. Parte 1.ª — Un vol. di pag. 118. — Palermo, 1902.

De Nardi Pietro. — Meriti e Demeriti del Positivismo nel Metodo, nella Gnoseologia, Logica, Psicologica ed Etica. (Risposta a Pietro Romano). — Un vol. di pag. 99 L. 1. 50. — Forlì, Tip. Sociale, 1902.

Del Greco Dr. Prof. F. — Invenzione e Personalità. — (Contributo alla Psicol. dell'Uomo di Genio). (Estr. dall'Archivio « Il Manicomio »). — Nocera Inferiore, Tip. del Manicomio, 1902.

Dunan Charles. — Essais de philosophie générale. — Cours de Philosophie. — Un vol. di pag. 840 fr. 9. — Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1902.

Eisler Dr. Rudolf. — W. Wundts Philosophie und Psichologie in ihren Grundlehren dargestellt. — Un vol. di pag. 210 M.i 3. — Leipzig, J. Ambrosius Barth., 1902.

Fornelli N. — Dove si va? Appunti di psicologia politica. — Un vol. di pag. 238 L. 3. — Napoli, L. Pierro, 1903.

Fouillée Alfred. — Nietzsche et l'Immoralisme. — Un vol. di pag. 292 fr. 5. Paris. F. Alcan, 1902.

Gallucci G. — Saggio di una introduzione alla Filosofia delle Matematiche. Un vol. di pag. 125. — Caltanissetta, Tip. dell' Omnibus, 1902.

Grassi Bertazzi Giambattista. — L'Inconscio nella filosofia di Leibnitz. — Un vol. di pag. 372 L. 3. — Catania, Giannotta, 1903.

Hæckel Ernesto. — I Problemi dell'Universo. — Trad. It. dal Dr. Amedeo Herlitzka con introduz. e note del prof. Enrico Morselli. — 8.ª Dispensa. — Torino, Unione, Tip. Ed. 1903.

Il Primo Secolo dell' Ateneo di Brescia 1802-1902. — Un grosso vol. di pag, 482, LVIII. — Brescia, Tip. Apollonio, 1902.

Kidd Beniamino. — L'Evoluzione Sociale. — Prima trad. ital. autorizzata. — Un vol. di pag. 316 L. 3. — Firenze, Barbera, 1898.

Labriola Dr. Teresa. — La Persona. — Discussione Etico-Sociologica. — Un vol. di pag. 100. — Roma, Loescher e C., 1902.

Loforte-Randi Andrea. — Nelle Letterature Straniere. (Quinta Serie). Poeti. — Un vol. di pag. 458 L. 3. — Palermo, Alberto Reber, 1903.

Maltese F. — La Filosofia in rapporto alla Vita Sociale. — Prolusione all' Università di Catania. — Un fasc. di pag. 27.

Id. — Scienza dei Poteri. — Seguito dell' opera *Cielo*. — Un vol. di pagine 98 L. 3. — Catania, Monaco et Mollica, 1903.

Oldenberg H. — Le Bouddha, so vie, sa doctrine, sa communauté. Trad. de l' all. par O. Foucher. — Paris, F. Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.).

Id. — La Religion du Véda. Trad. de l' Allemand par V. Henry. — Un vol. di pag. 520 fr. 10. — Paris, Alcan. 1903. (Bibl. de phil. cont.).

Ossip-Lowriè. — Nouvelles Pensées de Tolstoi d'après les textes russes. — Un vol. di pag. 148 Fr. 2. 50. — Paris, Felix Alcan, éditeur, 1903.

Prat Louis. — L' art et la Beauté — Kalliklés. — Un vol. di pag. 286 Fr. 5. — Paris, F. Alcan, 1903.

Primo Congresso Nazionale degli Insegnanti delle Scuole Medie. — Firenze, 22-25 settembre, 1902. — Un vol. di pag. 278. — Prato, Succ. Vestri, 1902.

R. Istituto di Scienze Sociali di Firenze. — Indirizzo ed insegnamento delle Scienze Sociali. — Discorsi inaugurali 1900-1901-1902. — Un op. di pag. 66. — Firenze, S. Landi, 1903.

Richard Gaston. — L' idée d' evolution dans la nature et l'istoire. — Un vol. di pag. 403 Fr. 7. 50. — Paris, Felix Alcan, èditeur, 1903.

Romano Pietro. — Prolegomeni alla Scienza dell' Educazione. — Un vol. di pag. 108 L. 2. — Torino, Paravia, 1902.

Sapienza Prof. Giuseppe. — Principii di Pedagogia Scientifica per le Scuole Normali e gli studiosi. — Vol. I. (Pedagogia Teoretica). — Un vol. di pag. 122 L. 1. 50. — Milano, E. Trevisini, 1902.

Spencer H. — Fatti e Commenti. — Versione dall' inglese del Dr. G. Salvadori. — Un vol. di pag. 211 L. 6. — Torino, Bocca, 1903. (Bibl. di Sc. Mod.).

Tauro Giacomo. — Del Metodo negli Studi Pedagogici. — Un op. di pagine 26. — Ditta G. B. Paravia e C., 1903.

The Psychological Review — Monograph Supplements. Vol. IV. — Harvard Psychol. Studies. (Vol. I. Un volume di pag. 654 con tavole) e vol. V. N. 3: Clara Hitchcock — The Psychology of Expectation. — Un vol. di pag. 78.

Traglia Dr. Antonio, libero docente nell' Università di Roma. — Organismo e Coscienza. — Un vol. di pag. 226. — Ancona, fratelli Marchetti, 1902.

Trivero Camillo. — La Dottrina della Legge Naturale in Volney. — Un vol. di pag. 84 L. 1. 50. — Torino, C. Clausen, 1903.

Troilo Dr. E. — Esplicazione Sinottica della « Critica della Ragion Pura » di E. Kant. — Un op. di pag. 31. — Bologna, Zamorani e Albertazzi, 1903.

Vidari Giovanni. — Doveri Sociali dell' età presente. Letture educative popolari. — Un vol. di pag. 246 L. 2. — Milano, Hoepli, 1903.

Zumbini B. — Studi sul Leopardi. Volume 1. — Un vol. di pag. 335 L. 3. 50. — Firenze, G. Barbèra, 1902.

William Alex. Hammond. — Aristotle 's Psychology. A treatise on the principle of life. — (De Anima and Parva Naturalia). — Transl. with. introd. and notes. — Un vol. di pag. 340 eleg. leg. — London, Swan Sonnenschein et C. 1902.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

DEI CARATTERI E DELLE TENDENZE

DELLA

Filosofia contemporanea

Se considerando la condizione presente degli studii filosofici, si volesse dar un giudizio sulla loro estensione ed efficacia nella odierna coltura, e si cercasse di determinare con una certa precisione le correnti e gli indirizzi più notevoli che li distinguono, e si cercasse inoltre di trarne qualche indizio sulla loro sorte futura; ci si troverebbe di fronte a difficoltà talmente gravi da persuaderci della vanità di simile tentativo, e della necessità di accontentarci di una specie di esame dei singoli scritti filosofici, rinunciando ad ogni classificazione più comprensiva. Chi avesse nello studio della filosofia del passato abituato l'occhio alla semplicità di linee dei grandi sistemi speculativi, rimarrebbe sconcertato innanzi alla immensa varietà del pensiero moderno, e sarebbe a tutta prima indotto a ritener come impossibile di comporre sì gran numero di frammenti in una costruzione armonica capace di esprimere il significato vero della nostra vita intellettuale e morale. Non è quindi a meravigliarsi se dinnanzi a tale novissimo stato di cose alcuni pensatori si abbandonino a una completa sfiducia riguardo all'odierna produzione filosofica, e si spingano fino a negare all'età nostra ogni virtù speculativa, affermando che la varietà e la molteplicità uccidono oggidì la sintesi e il si-

stema, e che ogni conato di costruzione speculativa è reso vano da quell' incurabile passione analitica, che par proprio la malattia intellettuale del nostro tempo (1). Ma io credo lecito di metter in dubbio la verità di tali sconfortanti predizioni; e non inutile forse di esaminare se esse rispondano veramente alle condizioni reali dei fatti, o non siano piuttosto il risultato di un naturale atteggiamento degli spiriti di fronte a una situazione nuova, mai prima prodottasi nella storia del pensiero. Di qui vien pure la necessità di esaminare se la condizione presente del pensiero speculativo anzichè ultima fase di un definitivo tramonto debba considerarsi piuttosto come indizio di una crisi che prepari una nuova e più gloriosa ripresa nel cammino ascendente.

È certo che i criterii solitamente seguiti nella classificazione e nella descrizione degli indirizzi filosofici delle età precedenti la nostra, sono inadeguati e insufficienti a determinare le tendenze attuali. Volendo fermarci, per non risalir troppo oltre, al periodo del secolo scorso che arriva fin verso gli ultimi due decennii di esso, noi troviamo alcune correnti speculative ben distinte le une dalle altre, delle quali possiamo avere nozione abbastanza precisa dallo studio di quegli autori che più tipicamente le rappresentano. Quando la grande metafisica idealistica tedesca che aveva fatto culmine nel sistema dell'Hegel, era in via d'esaurirsi, ed i due principali indirizzi sorti in opposizione ad essa, cioè quelli dell' Herbart e dello Schopenauer, non erano ancora usciti dal loro paese natale; e si formò si venne rapidamente e riccamente svolgendo una dottrina filosofica che sembrava assai meglio delle precedenti in armonia colle mutate condizioni del sapere scientifico. Era questa, come ognuno

(1) Ad. e. il WINDELBAND (*Geschichte der Philosophie*, 2ª ediz. 1900, pp. 508 e 538), ed il RIEHL (*Die Philosophie der Gegenwart*). Lipsia, 1903, p. 236 e segg.

sà, la filosofia positiva, la quale ricevette subito da Augusto Comte una fisionomia così precisa che ancora dobbiamo tornare a quest' autore per ritrovare l' indole vera di essa, e le ragioni storiche per cui essa sorse. Negli anni in cui il Comte scriveva il suo *Corso di filosofia positiva*, si andava maturando una grande rinnovazione dei concetti scientifici, della quale il segno più saliente e caratteristico mi pare sia l' importanza preponderante data, nel sapere generale, alla biologia. Questa scienza uscita da poco dal periodo delle intuizioni confuse e incerte, aveva trovato un metodo sicuro, e differenziandosi già in varie ricerche particolari, s' avviava con passo rapido alle grandi scoperte. Come nei secoli XVII e XVIII il sapere scientifico aveva cercato, per dir così, il suo orientamento nei concetti matematici, così nel secolo XIX tendeva ad atteggiarsi secondo la concezione evolutiva della vita. E in questo grande movimento del pensiero la filosofia positiva sorta dalle scienze naturali s' incontrò e riunì a quell' indirizzo che nella Germania, dove si era primamente svolto, aveva avuto un' origine spiritualistica ed idealistica, voglio dire col metodo storico delle scienze morali. Da tale fusione venne l' idea rinnovatrice di tali discipline, che sta nel considerare e studiare le manifestazioni storiche dello spirito umano nello stesso modo che ogni fenomeno naturale, come aventi cioè causa, sviluppo e termine positivamente determinabili. È inutile che io mi trattenga qui a descriver la fioritura meravigliosa delle scienze psicologiche, storiche, giuridiche e sociali, che costituisce, come fu assai ben notato da un eminente filosofo odierno, (1) ancor più dei pro-

(1) Dal WUNDT nella *Logik* (vol. II, p. 2ª, p. 7) e nella *Einleitung in die Philosophie*, p. 14. Per obbligo di esattezza devo però aggiungere che nelle due opere qui citate il Wundt non si esprime in forma così esplicita. Nella *Logik* egli dice che considerando i grandi progressi compiuti dalle scienze dello spirito sorge il dubbio se il secolo XIX non debba esser con-

gressi delle scienze fisiche e naturali, il fatto più originale della coltura moderna. Ed è pure inutile ricordare i continui meravigliosi progressi delle scienze fisiche e biologiche, che hanno così immediata e larga applicazione alla vita pratica. In tutti i rami della ricerca scientifica è insomma ai nostri tempi un lavoro così intenso e fecondo, una così ricca elaborazione di fatti e d'idee che nessun secolo presentò mai un eguale spettacolo. La scienza positiva è divenuta signora assoluta della coltura moderna; ma se i risultati da essa raggiunti hanno avuto grande efficacia sulla concezione generale filosofica, dobbiamo però aggiungere che per ciò che riguarda le scienze della natura tale efficacia si è già dimostrata nelle dottrine speculative che si possono comprendere sotto il nome generale di positivismo; e che i concetti svolti in seguito da quelle scienze non sono tali da modificare essenzialmente le idee in quelle dottrine formulate. Non così è delle scienze dello spirito le quali mentre hanno preso importanza singolare e vanno elaborando di continuo concetti nuovi, non hanno con tutto ciò ancor trovato negli odierni sistemi filosofici il posto che loro spetta. Ma come nei varii ordini delle scienze particolari non tutte hanno, rispetto alla filosofia, la stessa larghezza ed efficacia di rapporti, così noi troviamo tra le discipline morali alcune che per l'importanza e generalità dell'oggetto hanno esercitato ed esercitano più che mai ai nostri giorni un influsso potente sulla concezione generale del sapere e della vita, e le hanno anzi impresso un indirizzo che si può in gran parte considerare come affatto nuovo. Le scienze dello spirito che più hanno

traddistinto da tali scienze anzichè da quelle naturali. Nella *Einleitung* ecc. egli, parlando dell'influsso che esercitano sulla filosofia le scienze speciali, nota che mentre nei secoli XVII e XVIII, la filosofia era dominata dalla matematica e dalla indagine naturale empirica, nel secolo XIX invece subì in modo particolare l'influsso delle scienze storiche.

avuto parte in tale azione modificatrice sono, a mio avviso, la psicologia e la sociologia.

Dal gran discutere che ai nostri giorni si fa tra coloro che vorrebbero ridotta la psicologia a una branca delle scienze biologiche, e quelli che invece vorrebbero fondarla sulle indagini storiche e sociali, o anche quelli che all'uno e all'altro di questi metodi non vogliono attribuire molta importanza, e preferiscono attenersi ancora all'antica concezione della pura analisi interna; non é uscita ancora un' idea chiara dell' ufficio che tale scienza ha nel sapere filosofico generale; e nei molti volumi che ogni anno escono in ogni paese a esporre con programma nuovo cose che incominciano già a diventar vecchie, si ricerca invano una trattazione di tale argomento fatta con spirito veramente critico e con larghezza di criterii e di dottrina. I più sorvolano sopra una questione che esce troppo dai confini dell'indagine empirica e sperimentale; altri armati di un coraggio che deriva in gran parte dalla poca famigliarità coi problemi speculativi, sostengono senz' altro che la psicologia nulla abbia a vedere colla filosofia, e che il voler mescolare queste due cose sia indizio di menti nebulose non fatte per la ricerca positiva, ricorrendo al facile e ormai vieto paragone colle scienze naturali, che dànno l' esempio più tipico della assoluta obiettività della osservazione scientifica. Eppure i fatti sono più forti delle teorie e dei preconcetti; e noi assistiamo da qualche tempo allo spettacolo di alcuni psicologi che fin qui erano stati tra i più ardenti propugnatori di un metodo puramente ed esclusivamente positivo, tutto fondato sulle scienze biologiche, e che ora si mettono a discutere i problemi filosofici più alti che si connettano alle ricerche psicologiche. (1) E non possedendo tali scrit-

(1) Si veda ad e. il 1° volume dell'opera del MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psycologie*, che contiene una larga discussione dei principii filosofici della psicologia.

tori l'abito mentale necessario a tali trattazioni, ne avviene che discutano male e conchiudano peggio. È ovvio quindi l'osservare che giacchè ci si vuole in qualche modo mescolare a simili dibattiti, sia buona regola quella di non entrarci se non armati di tutta la preparazione che occorre. E se non pochi autori odierni senton la necessità di discuter cose per le quali prima affettavano la più olimpica indifferenza, ciò vuol dire che anche in tale materia, come in molte altre, si è fatto in pochi anni un gran cammino, e che si cominciano a veder le cose da un punto di vista alquanto diverso da quello da cui apparivano ai primi inizii della psicologia sperimentale, quando era fervido l'entusiasmo per tali studii, e regnava assoluta nelle menti la convinzione che il metodo nuovo avrebbe strappato per sempre il problema della psiche alla speculazione metafisica, affidandone la soluzione certa e imminente ai laboratorii di fisiologia. In breve, il concetto che la psicologia debba considerarsi come una scienza affatto particolare, somigliante nei suoi metodi a una qualunque tra le tante scienze naturali, è sulla via del tramonto definitivo (1). E non è questo il primo insuccesso di tale tentativo che troviamo nella storia della psicologia. Già fin da quando il rinascimento scientifico iniziava col metodo sperimentale il rinnovamento completo del sapere, e inaugurava la nuova filosofia; si tentò, per opera specialmente dei filosofi inglesi, uno studio empirico dei processi della coscienza, che potesse in qualche modo gareggiare colle ricerche già in uso nelle scienze naturali. E se tale tentativo segna nella

(1) Sono lietissimo di trovarmi d'accordo con uno dei più forti campioni dell'odierna psicologia scientifica, Guglielmo JAMES, il quale nella prefazione all'edizione italiana dei suoi *Principl. of Psychol*, fa questa preziosa confessione: « Debbo confessare che negli anni che sono trascorsi dalla pubblicazione del libro mi sono sempre più convinto della difficoltà di trattare la psicologia senza introdurvi qualche vera e propria dottrina filosofica ».

storia della psicologia un immenso progresso rispetto ai procedimenti anteriori, puramente razionali e metafisici, è pur vero che anch'esso non potè impedire che la psicologia ricadesse in quello che si era voluto con ogni sforzo evitare, cioè nella speculazione filosofica ; e la psicologia del Wolff, che pure aveva suscitato tanto interesse per le ricerche empiriche, fu condotta a una concezione spiritualistica la quale segnava in certo modo una specie di ritorno a quei metodi puramente razionali che dalla nuova scienza erano stati per sempre condannati. Pericoli di questo genere non minacciano certo l'odierna psicologia sperimentale ; ma le tendenze chiaramente visibili in alcune opere recenti a una concezione e a una trattazione larga e filosofica dei problemi attinenti ai processi psichici, dimostrano che vi è nella natura particolare della scienza della psiche un'intima necessità che irresistibilmente la spinge a uscire dai limiti ordinariamente fissati alle indagini empiriche, e a ricollegarsi alle questioni più alte e complesse della critica speculativa. La critica filosofica risorta ai nostri tempi nel seno stesso delle scienze fisiche e biologiche, ha trovato speciale alimento nella psicologia (1). Gli è che la psicologia, come ho ampiamente cercato di dimostrare altrove, (2) per quanti sforzi si sian fatti per ridurla alla forma precisa, determinata, circoscritta di tutte le scienze particolari, siano esse matematiche o fisiche o biologiche o morali, è e rimarrà pur sempre una disciplina avente caratteri generali e ramificazioni profonde in molti e vari dominii del sapere. Mentre si credeva che anch' essa fosse, come tante altre scienze, uscita dalla filosofia per non più rientrarvi, ecco che sotto altra forma l' invade per ogni parte coi suoi

(1) Vedansi le belle considerazioni che su questa tendenza filosofica delle scienze moderne fa il RIEHL nel suo recente libro *Die Philosophie der Gegenwart* (Leipzig. 1903), specialmente a p. 3 e seguenti.

(2) Nella mia *Psicologia contemporanea*, c. II.

molteplici e stretti rapporti coll' etica, colla critica della conoscenza, colla filosofia della storia, colla logica, coll'estetica (1). È quindi, se non vogliamo chiamarla una vera scienza filosofica, giacchè ogni tentativo di distinzione tra l'uno e l'altro ordine di discipline sarebbe artificioso, almeno una scienza speciale avente caratteri filosofici evidenti e spiccatissimi. In ogni questione sua, anche delle più minute, essa trovasi a contatto con problemi d' indole generale ; in quasi ogni punto dell' ambito suo il limite tra la ricerca particolare circoscritta e il problema speculativo che vi si connette, è così breve che si è quasi irresistibilmente condotti a varcarlo ; e infine tutto il vasto mondo dello spirito del quale il genio dell' Hegel vide per primo l' immensa unità è dominato dalle sue leggi, che sole ne possono rivelare il significato e il valore.

Il suo naturale complemento lo trova la psicologia in un altro ordine di studii pur esso distinto per una grande generalità di vedute ; vale a dire nella sociologia. Dacchè Augusto Comte tracciò per primo le linee generali di questa disciplina, indicandone la immensa importanza nelle scienze umane, essa ha fatto grandi progressi ; e l' odierna coltura economica, giuridica e storica è penetrata dei suoi principii e dei suoi procedimenti. La sociologia doveva per Augusto Comte essere la scienza suprema della natura umana considerata nel suo sviluppo collettivo ; e rappresentare il punto culminante nell' ordine della crescente complessività e della minima generalità dei fenomeni. Il Comte dava con ciò per il primo figura scientifica a una dottrina che emanava spontaneamente dall' intimo del pensiero animatore della coltura nella prima metà del secolo scorso. A

(1) Anche il Wundt riconosce che la psicologia : « eine Ausnahmestellung unter den Einzelwissenschaften wieder gewinnt, als sie in directere Beziehungen als jede andere zur philosophischen Erkenntnisslehre tritt ». *Einl. in die Philos.* pp. 81, 82.

formare la concezione sociologica della vita avevano infatti contribuito tanto la filosofia idealistica germanica intesa sopratutto a cogliere le linee e il significato della grande evoluzione delle idee e dei sentimenti nella storia; quanto la filosofia positiva, la quale fondandosi quasi esclusivamente sui dati delle scienze fisiche e biologiche, si volgeva a ricercare le cause naturali dei fatti umani (1). Ambedue questi indirizzi si contrapponevano recisamente alle tendenze logiche e matematiche dei secoli XVII e XVIII; e si trovavano d'accordo nel considerare i fatti sociali come il risultato di una formazione della quale occorreva ricercare gli elementi primi e costanti, sceverandoli da quelli acquisiti e variabili. E coll' aiuto potente delle scienze biologiche, della paleontologia e della filologia, si venne costituendo la vera storia naturale della umana societá. La quale ha recato un elemento nuovo informatore di tutte le scienze morali, e ha un significato filosofico della massima importanza. Ma non può ben comprendere il carattere vero di tale multiforme influsso chi non pensi allo stretto parallelismo esistente tra i risultati delle indagini della psicologia individuale e quelli della sociologia, le quali due scienze sono tenute unite da un ordine intermedio di studii comunemente chiamato psicologia dei popoli o psicologia sociale. Come la psicologia sperimentale ha messo anzitutto in rilievo gli elementi che compongono la coscienza dell' individuo e la natura particolare della sintesi creatrice delle varie e imprevedibili forme che essa prende; così la sociologia dall' esame dei sentimenti e degli impulsi sociali dell' uomo astrattamente considerato come unità indipendente dal consorzio in cui vive, assorge a studiare la genesi naturale di tutte le forme più o meno complesse dell' associazione degli

(1) Alla filosofia sociale del Comte si connette strettamente quella del Saint-Simon, che la precede di poco, e l' indirizzo umanitario e socialistico che ebbe molti seguaci nella Francia dal 1830 circa in poi.

uomini. Dapprima la sociologia prepara con lunghe e pazienti indagini tutto quel cumulo di fatti dai quali deve risultare lo svolgersi naturale e progressivo delle forme sociali; indi, (e questo è il suo vero ufficio filosofico) deve stabilire la parte che nel formarsi del nostro patrimonio attuale di pensieri, di sentimenti, di impulsi, di tutto ciò insomma che costituisce la nostra coscienza di uomini del nostro tempo, spetta alla lenta e continua azione reciproca degli individui. Ecco quindi posti in nuova luce una quantità di fatti che un tempo non si voleva o poteva spiegare se non partendo da un'erronea analogia tra la coscienza collettiva e storica e quella dell' individuo consapevole dei fini più lontani. Ecco illuminate le origini del linguaggio, del mito, del costume, delle arti, delle scienze; ecco spiegato il carattere sociale delle manifestazioni più alte dell' intelligenza e del sentimento dell' uomo. Esce da questa nuova concezione l' imponente figura dell' anima collettiva, la quale non può più essere assomigliata, com' era dalla filosofia hegeliana ad un processo logico svolgentesi nella storia colla continuità di una concatenazione dialettica, ma deve piuttosto esser compresa come un lungo processo nel quale l'opera delle forze singole si dirige ai fini più prossimi, generando poi da questi fini più lontani e impreveduti. Non la precisione chiara nè la coordinazione logica dirigono la vita individuale e sociale; bensì il sentimento, l' impulso, l' intuizione. La filosofia dell' Hegel, che pure è una meravigliosa costruzione sistematica in cui è disegnata a linee grandiose l' unità delle manifestazioni dello spirito, è in ciò vinta dall' idea luminosa del suo grande rivale lo Schopenhauer, il quale ebbe pel primo la profonda intuizione del primato della volontà sull' intelligenza. Senonché il pensiero moderno non è più costretto a dover scegliere tra l' una o l' altra di queste due concezioni estreme; ed è anzi riuscito a contemperare insieme gli elementi vitali

di ambedue, raffigurando il processo sociale come una grande e continuata cooperazione di unità, mosse dall' impulso proprio e spontaneo, ma armonizzanti in un accordo finale sorgente dall' azione reciproca delle singole parti.

Queste due scienze, la psicologia e la sociologia esprimono in modo più chiaro e preciso i principii generali informatori di tutte le scienze dello spirito. Col loro aiuto si sono ringiovanite e rinnovate alcune scienze filosofiche che per aver troppo abusato dell'astrazione e della generalizzazione erano alquanto scadute nella stima degli studiosi; voglio dire la filosofia della storia, la filosofia del diritto, la filosofia della religione, e l'estetica. Nel formarsi del diritto, nello svolgersi degli avvenimenti storici, e delle credenze religiose appare ora così evidente l' efficacia del fattore sociologico che quelle discipline hanno preso un aspetto affatto nuovo. E tutti comprendono subito la ragione di questa grande differenza: gli è che la concezione odierna sociologica e psicologica è soprattutto fondata sopra un' ampia e solida raccolta di *fatti*, dai quali soltanto può uscire una spiegazione che soddisfi alle odierne esigenze del sapere. Il *fatto* inteso come sicura indubitabile constatazione di cosa esistente deve ormai essere il punto di partenza indispensabile di ogni ricerca positiva.

Seguendo tale indirizzo la filosofia stessa ha ricercato le proprie origini e tracciato il proprio svolgimento collocando i pensatori a noi precedenti nel loro quadro storico naturale, con una indagine larga e comprensiva degli elementi della loro speculazione.

Ma se è indiscutibile e definitivo acquisto del sapere tale metodo di ricerca positiva, non è men vero che nella determinazione e nella valutazione concettuale del *fatto* sia avvenuto nell' ultimo periodo del secolo ora trascorso un notevole mutamento. Via via che le scienze dello spirito presero figura e in-

dividualità proprie, distinte da quelle fisiche e biologiche, si è andata formando e fortificando la convinzione che il fatto reale, esistente, non debba nè possa comprendersi sotto il solo aspetto della realtà fisica e materiale; ma che un eguale diritto alla esistenza abbia pure qualunque fatto che non possa esser contenuto sotto quella categoria. Il fatto psichico, in una parola, il fatto che non ha altra forma e prova d'esistenza che la percezione interna, soggettiva, la testimonianza diretta della nostra coscienza, possiede una realtà pari a quella del fenomeno fisico del quale possiamo determinare con esattezza la misura e le concatenazioni causali.

Tale progressiva trasformazione dei concetti scientifici non poteva non produrre un notevole mutamento nella concezione filosofica del sapere e della vita. Grandi meriti ha rispetto al progresso del sapere nel secolo da poco trascorso la dottrina del positivismo; nessun dubbio vi è su ciò; ed ora che anche quel glorioso indirizzo speculativo par giunto all' esaurimento del suo primitivo programma, e confondendosi e intrecciandosi con altre correnti intellettuali, perde sempre più la figura e l' indole sua originaria, non vi è alcuno che pur non approvando quella dottrina in tutte le sue deduzioni, intenda negare l' efficacia grandissima che essa esercitò sulla moderna coltura. Lontano è ormai il ricordo delle antiche lotte, e spostati sono oggidì i termini delle eterne polemiche speculative, nè più potremmo rimetterli nella primitiva situazione. Al pari del positivismo, se non più, si è trasformato l' idealismo che ha via via assunto forme sempre più positive, e fatta propria la parte più vitale della dottrina opposta, gareggiando anzi con questa nel promuovere i metodi più accurati e rigorosi della ricerca scientifica. Ci avviciniamo quindi ad un momento in cui sarà lecito di esaminare con serena obbiettività storica le dottrine filosofiche dominanti nel secolo XIX. E volendo già

sin d'ora valutare il contributo che la dottrina positiva ha recato allo svolgersi delle scienze morali, basterà notare come essa, effermando vigorosamente il principio che le produzioni della coscienza umana dovessero giudicarsi alla medesima stregua dei fenomeni naturali, abbattesse gli antichi pregiudizii che proibivano all'indagine scientifica di penetrare nel sacrario della tradizione a ricercarvi le origini delle arti, delle religioni, degli istituti sociali. Ricollegando l'uomo alla immensa serie biologica, allargò il dominio della ricerca psicologica producendo risultati nuovi e impreveduti. Il principio dell'evoluzione biologica trasformò il concetto antico della coscienza, ritenuta come un'essenza irriducibile a qualunque esame scientifico; e si può giustamente affermare che se i metodi psicologici propriamente sperimentali si svolsero quasi indipendenti da ogni influsso della dottrina positiva, la psicologia genetica quale fu ideata dai psicologi e fifosofi inglesi, e quale produce ai giorni nostri meravigliosi frutti, specie nella giovane scuola americana, sia diretta provenienza di quella dottrina. E se nel sorgere della psicologia sperimentale è indubbiamente escluso l'influsso immediato del positivismo, non è men vero che questo indirizzo filosofico contribuì potentemente, per effetto della sua larga e popolare efficacia a diffondere la persuasione del valore di quel metodo e a tener vive fino all'entusiasmo le speranze in esso riposte (1). Ammesso ciò, occorre dire subito che appunto per la fiducia assoluta, espressa non di rado in forma quasi mistica, nell'avvenire della scienza, e soprattutto nel-

(1) È inutile rammentare che il Lotze, il Fechner e il Wundt non hanno nulla di comune con l'indirizzo positivo. Diversa invece è la posizione dell'Helmoltz, il quale ha efficacemente contribuito al sorgere della psicologia sperimentale. Ma più che un filosofo positivista, l'Helmoltz si può considerare uno scienziato filosofo, con notevoli tendenze critiche. Vedi su ciò le belle considerazioni del De Sarlo, nei suoi *Studi sulla Filosofia contemporanea*, p. 46 e segg.

l' assoggettamento finale di ogni dominio del sapere reale ai principii delle scienze biologiche e fisiche, la dottrina positiva, facilmente accessibile per certi suoi aspetti semplicisti alla mezzana coltura e alle menti non use alla rigorosa critica logica, degenerò in errate e confuse idee intorno alla ricerca scientifica in genere, e in particolar modo intorno ai metodi da applicarsi all'indagine psicologica. Il punto debole della dottrina positiva era la poca importanza data alla critica della conoscenza: questa, che nel sistema di Augusto Comte, era la lacuna più evidente e caratteristica non fu mai colmata dei suoi successori. L' esame dei concetti primi dell' esperienza e delle forme fondamentali del conoscere fu sempre dal positivismo poco curato: tutto assorto nella contemplazione e nell' entusiasmo per lo svolgersi esteriore dei fatti, non volle mai penetrare molto addentro nella mente umana a ricercarsi la ragion prima del sapere. È questa la fonte di tutti gli errori del positivismo, a cui malamente posson riparare coloro che persistendo a tenersi fedeli a questa specie di religione filosofica, si sforzano di far apparire come vane le differenze che esistono tra questo e altri indirizzi della moderna filosofia. E più che altrove tale debolezza critica si riflette in modo particolare nel problema psicologico, in cui l' incertezza delle vedute fa cadere in gravi contraddizioni pur i migliori rappresentanti dell' indirizzo positivo, condannati ad oscillare continuamente tra i dati della ricerca obbiettiva e sperimentale, che rendon sempre più vano ogni tentativo di riduzione del processo psichico al fenomeno fisico, e le idee correnti nel comune e volgare materialismo, che semplificando leggermente il più arduo tra i problemi filosofici, accetta come ovvia e naturale una riduzione insostenibile (1). E sebbene i più illuminati positivisti abbiano sempre

(1) Non occorre far notare come l'impossibilità di tale riduzione sia ammessa da tutti i principali psicologi odierni. Anche quelli tra i cultori della

respinto ogni legame di parentela col materialismo, non è men vero che la filosofia contemporanea presenta alcuni sistemi ambigui in cui quelle due tendenze si trovano strettamente alleate.

A questa inclinazione che chiameremo obbiettiva della speculazione filosofica fece sempre contrapposto nella storia del pensiero moderno un'altra tendenza contraddistinta per un carattere più soggettivo. È questa la filosofia critica, che rispondendo forse meglio d'ogni altra agli atteggiamenti della psiche contemporanea è diventata ai giorni nostri dominante. E sebbene essa si scosti sotto molti aspetti dall'indirizzo positivo, è pur notevole il fatto che l'indagine psicologica, che costituisce oggidì il sostegno più valido della filosofia critica, è stata ed è fervidamente promossa dal positivismo, il quale fornisce in tal modo le armi più formidabili della dottrina opposta. Su questo terreno le due tendenze sembrano incontrarsi; ma non è difficile scorgere nelle manifestazioni odierne del positivismo una certa amarezza per le conclusioni alle quali la psicologia scientifica giunge e per i principii che essa stabilisce, non sempre, anzi quasi mai conformi alle premesse di quella dottrina filosofica. La filosofia critica si trova invece a suo agio nelle condizioni nuove in cui è venuta a trovarsi la coltura per effetto del meraviglioso fiorire delle scienze psicologiche e morali che, ampliando e integrando il dominio dell'attività speculativa, aggiunge all'esame del mondo naturale la nuova e profonda indagine della coscienza e della storia. Né può sembrare troppo ardita l'affermazione che a tale splendido ri-

psicologia sperimentale che sono più devoti ai metodi fisiologici cominciano ad esserne peruasi, e ne abbiamo non dubbie prove in recenti pubblicazioni. Tra queste mi piace citare quelle del Dr. Ed. Claparède (libero docente di psicologia all'Università di Ginevra e condirettore degli *Archives de Psychologie*), intitolata; *La Psychologie dans ses rapports avec la Médicine*, pubblicata nella *Revue Médicale de la Suisse romande*, ottobre, 1901.

sultato ha in non piccola parte contribuito la stessa filosofia critica, la quale pur nel periodo del secolo scorso che pareva completamente assoggettato alle idee positivistiche e materialistiche, mantenne sempre intatta la fede ai principii che ora essa vede con legittima soddisfazione trionfare. Contro il principio che fu sempre caro alla filosofia positiva e che il materialismo espresse con la più grossolana crudezza, ma anche, a dir vero, con maggiore coerenza logica, che cioè l'analisi interna dovesse ormai, come vano strumento di ricerca, cedere il posto al dato obbiettivo, fisiologico e sociale, la filosofia critica sempre sostenne la necessità imprescindibile, per la conoscenza psicologica, della percezione diretta, individuale, del fatto cosciente, come dato fondamentale indispensabile, fuori del quale non può esservi psicologia di alcuna sorta. E pur riconoscendo la grande importanza dei metodi obbiettivi suggeriti dalla scuola positiva e propugnandone con sincerità e calore di convincimento la più ampia applicazione, la filosofia critica dimostrò con inoppugnabile evidenza come essi, staccati dalla immediata percezione interiore, perdano ogni valore. Nè poteva tale principio trovare più splendida conferma di quella che gli diede l'odierna psicologia sperimentale, che pone appunto come necessaria condizione delle sue indagini l'osservazione interna. E non solo a questa dimostrazione iniziale si limitò la filosofia critica; ma fugando i nuovi pregiudizii messi in voga dal positivismo e dal materialismo, restituì nella sua piena luce l'altro fatto non meno evidente che la conoscenza psicologica precede sempre quella obbiettiva; e che la psicologia, anzichè aver l'obbligo di prender per sua guida l'anatomia e la fisiologia cerebrali, abbia al contrario indicato e tuttora indichi a queste ultime la via da seguire. Già da più di un secolo e mezzo la psicologia formulò nettamente le leggi dell'associazione delle idee, mentre ancora oggidì l'anatomia

e la fisiologia del cervello non son riuscite a stabilir con sicurezza i fatti biologici ad esse corrispondenti. La stessa frenologia, dalla quale il Comte si aspettava tanta luce alla conoscenza della psiche, e che la scienza dimostrò poi come priva di base sperimentale, non era che la traduzione nel dominio dei fenomeni materiali di una teoria psicològica errata, la teoria delle facoltà. Per tutto ciò appare sempre più evidente come sia vana la pretesa del positivismo di ricavare le leggi della conoscenza dalla pura osservazione storica e sociale (1). Questa aspirazione ad assoggettare il fatto della coscienza alle leggi della realtà obbiettiva, che sempre costituì uno dei caratteri più salienti della filosofia positiva, è ai giorni nostri contraddetta con grande evidenza dai risultati dell'osservazione psicologica. La concezione obbiettiva della coscienza, fondata sul puro meccanismo della associazione, si é rivelata come affatto insufficiente a spiegare la particolar natura dell' attività psichica. Così intesa, la trama della coscienza si ridurrebbe a un giuoco di soli elementi sensibili e intellettuali aventi una pura

(1) È ciò che dimostra con molta efficacia il VANNI nel suo bellissimo scritto su *La teoria della conoscenza come induzione sociologica e l'esigenza critica del positivismo.* (*Rivista italiana di Sociologia*, Settembre-Dicembre 1901). Non posso però seguire questo egregio scrittore quando afferma (p. 51 e segg.) che il positivismo ha una critica della conoscenza sua propria fondata sulla psicologia sociale. Si può obbiettare che quest'ultima non è scienza che stia a sè; essa non ha al contrario alcun significato e non è nemmeno possibile senza l'aiuto della psicologia individuale, che alla sua volta non può sussistere senza l'osservazione interna. E questo principio della auto-osservazione che dai moderni cultori della psicologia scientifica è riconosciuto come punto di partenza indispensabile all'indagine del fatto psichico, fu sempre vivamente combattuto dalla scuola positiva, specialmente francese. Nè si deve trascurare il fatto che uno dei rami più importanti della psicologia sociale, la cosidetta *Völkerpsychologie* sorse per opera del Lazaruz e dello Steinthal in seno alla psicologia herbartiana, schiettamente spiritualistica.

origine esterna. Ma via via che l'esame sperimentale e l'osservazione storica hanno esplorato e approfondito nelle sue svariate forme il vasto dominio della coscienza, è apparso sempre più evidente che l'impronta sua più intima e caratteristica il fatto psichico la deve al potere soggettivo della attività, della spontaneità, della sintesi; potere che si esprime in ogni manifestazione della vita cosciente, sia nelle forme più alte e complesse dell'intelligenza e della volontà, sia nei più semplici rapporti sensibili. Onde la vita psichica appare bensì come un complesso di elementi; ma pur anche come un attività che li tiene uniti in un tutto indifferenziato, che non si scinde nelle sue parti se non per opera riflessa di analisi e astrazione. Ma ciò che meglio esprime questa attività unificatrice è la volontà; e le leggi della coscienza ben lungi dal rispecchiare il regolare meccanismo del mondo fisico, appaiono al contrario come le leggi dell'attività spontanea del volere. Viene ora messa in luce colla forza della dimostrazione storica e sperimentale ciò che già il Locke e il Kant avevano assai chiaramente veduto; e che lo Schopenhauer innalzò poi a idea direttrice di un intero sistema speculativo.

Posta quindi come condizione logica fondamentale la realtà autonomica del fatto psichico, la filosofia critica è necessariamente *idealistica*. In ciò sta appunto, a mio avviso, la superiorità sua sulla dottrina opposta, in quanto essa, assai meglio dell'altra, interpreta le tendenze sempre più forti e manifeste del pensiero e del sentimento moderni. Poichè l'idealismo, checchè si voglia dir in contrario, risorge ora più vivo che mai non solo nelle manifestazioni morali ed estetiche, ma ben anche dall'analisi stessa scientifica. Ma risorge in ben altra forma del vecchio idealismo spiritualistico e astratto dei secoli scorsi: esso ci ritorna dopo esser passato pel vaglio della critica sperimentale, purificato d'ogni elemento irreale e fanta-

stico. L'idealismo critico dei tempi nostri non è scaturito d'un tratto dalla audacia di una mente costruttiva in un sistema completo e organico, come si può dire dell' idealismo hegeliano, ma si è invece venuto a poco a poco formando dall'ampliarsi stesso dell' indagine scientifica, che dopo aver fissato sopra le solide basi del meccanismo universale la spiegazione dei fenomeni della natura esterna, si è spinta ad indagare col medesimo spirito obbiettivo tutte le produzioni della coscienza umana. E, come già dissi, i risultati a cui giunsero le scienze morali non furono quali la filosofia positiva aveva preveduto. Si è avverata anche qui quella legge che il Wundt chiama della eterogenesi dei fini, secondo la quale nella serie dei fatti umani il termine ultimo non corrisponde mai all' intenzione primitiva contenuta nel punto iniziale; a differenza della serie fisica alla quale sempre si può applicare, almeno teoricamente, la previsione sicura del risultato finale. La psicologia e la sociologia, che sono, come ho già notato, le più generali e filosofiche tra le scienze dello spirito, e quelle che hanno recato più originalità di vedute, sono ambedue arrivate, passando attraverso la prova dell'esperienza, al concetto eminentemente idealistico dell'autonomia del fatto psichico, che appare come avente esistenza propria, e non come un puro riflesso della realtà fisica. La coscienza reclama quindi il suo diritto di esistere, al pari del mondo naturale, aggiungendosi a questo come una nuova forma della realtà, come un ramo novello e vigoroso che rende più maestoso l'albero del sapere.

Ma occorre subito aggiungere che la realtà psichica non è, come dal vecchio idealismo, intesa come staccata dal resto dei fenomeni naturali, secondo l' idea vaga di un principio trascendentale, unito solo per particolare contingenza all'ordine dei fatti materiali. La psicologia scientifica odierna si fonda al contrario, com'è a tutti noto, sopra un concetto assolutamente

opposto, su quello cioè dell' indissolubile unità psicofisica dell' individuo, che non si può più in tal modo intendere come una spoglia corporea nella quale alberghi l'essenza immateriale, ma bensì come una speciale organizzazione, al formarsi e allo svolgersi della quale hanno in egual misura contribuito e le leggi meccaniche e la spontaneità della coscienza. È talmente penetrato questo concetto nella coltura scientifica odierna, che una delle forme estreme dell' idealismo contemporaneo, cioè la nuova filosofia tomistica, che fiorisce attorno alla Università cattolica di Lovanio, aderisce con grande calore ai risultati della nuova psicologia, che essa ricollega con sottile e artificiosa dialettica al principio antropologico di Tommaso d'Aquino, e contrappone al dualismo cartesiano, da essa vivamente combattuto. Notevole tentativo questo, non tanto pei risultati a cui possa giungere e l' influsso che possa esercitare sulla coltura, quanto per l' indizio che esso esprime della solidità acquisita dal nuovo concetto filosofico riguardante i rapporti tra la psiche e la materia.

Tale nuovo concetto trova la sua espressione più saliente nella dottrina del parallelismo psicofisico, tanto bistrattata da chi si ostina a ricollegarlo all' antico dualismo della scuola cartesiana o al parallelismo trascendentale dello Spinoza ; non badando alla grande differenza che passa tra queste costruzioni razionali e una dottrina che emana direttamente dalla indagine empirica e sperimentale. E mi si perdoni se a questo proposito debba far notare come non basti sempre, a comprendere il vero significato del lavoro scientifico, l' apprendere i risultati ultimi a cui esso è giunto ; chè il linguaggio stesso, legato alle forme tradizionali, facilmente induce nell' equivoco riguardo al senso esatto delle idee che esprime ; e la mente umana, massime se usa alla riflessione e alla dialettica, è, per la grande legge psichica dell' assimilazione del nuovo all' antico, troppo

spesso portata a foggiare secondo gli schemi proprii le nuove cose apprese. A resistere a tale tendenza naturale e comune, è necessario di addentrarsi nel meccanismo di una disciplina speciale, esercitando la mente nell'esame minuto dei fatti, e lasciando poi che da questo lavoro, non sempre curante del fine ultimo, esca spontaneamente una concezione nuova, che senza pretendere di esser lo specchio fedele della realtà, possa tuttavia considerarsi come la continuazione di essa. Così noi vediamo per la dottrina del parallelismo psicofisico, che oltre all'aver condotto da Gustavo Teodoro Fechner in poi la psicologia all'accertamento e alla scoperta di un considerevole numero di fatti, ormai acquisiti al sapere, dai quali escono idee e principii in gran parte nuovi; guida ai giorni nostri la biologia e la filosofia naturale a un nuovo e profondo esame della teoria dell'evoluzione organica, onde molti concetti, già ritenuti indiscutibili, usciranno forse radicalmente trasformati, preparando in tal modo le basi di nuove concezioni speculative. È noto come la teoria darwiniana che potremmo ormai chiamare « classica » stabilisca come legge prima dell'evoluzione degli organismi la selezione naturale che si compie mediante la sopravvivenza degli individui più capaci, cioè di quelli che sono più suscettibili all'adattamento esterno e più forti nella lotta per l'esistenza. Tale teoria, che pur contiene un elemento irriducibile alla spiegazione puramente meccanica, esclude tuttavia ogni partecipazione della coscienza nell'evoluzione degli esseri organici, i quali si differenziano, si modificano e perfezionano per una serie di adattamenti inconsapevoli e riflessi (1). Senonchè la grandiosità di un fatto così evidente com'è quello del progressivo perfezionarsi della specie, la quale raggiunge nell'uomo civile un altissimo grado di adattamento,

(1) Tra le recenti critiche della teoria darwiniana si veda quella assai felice del De Sarlo, *Studi sulla Filos. contemp.* p. 111, e segg.

ha generato un' altra idea, che già intravveduta da alcuni tra i primi interpreti del darwinismo, ha preso poi in alcuni filosofi e biologi moderni un aspetto del tutto diverso da quello che dalle loro premesse poteva supporsi. Alla legge della selezione naturale si è più o meno apertamente dato un significato teleologico secondo il quale tutto il progressivo svolgersi e perfezionarsi della specie è diretto verso una crescente utilità, o anche verso un tipo ideale che la natura si sforzerebbe di raggiungere o attuare. E risalendo all' origine stessa della psiche alcuni biologi, persuasi che tale origine debba attribuirsi a un bisogno, sono stati logicamente condotti fino all' ipotesi di una *idea* dell' utilità futura che guidi la materia ancora inorganica ad atteggiarsi nelle forme della vita e della coscienza. Singolari conclusioni che fanno un ben strano contrasto coi principii e coi metodi positivi calorosamente affermati e propugnati dai seguaci della teoria darwiniana! (1). Nè più felice è stata un' altra teoria, formulata or non è molto, da alcuni biologi, specialmente francesi, che trovando insufficiente il determinismo meccanico puramente esterno della dottrina classica, e volendo in pari tempo escludere ogni forma di teleologia trascendentale, escogitarono l' idea di un determinismo biologico interno, secondo il quale gli adattamenti degli organismi individuali non hanno importanza, poichè l' evoluzione si trova già *preformata* nel germe primitivo. Ad una finalità questa teoria ne sostituisce un' altra anche più inesplicabile della prima, non essendo questa originaria preformazione che un presupposto affatto arbitrario, che volendo spiegar tutto non riesce in realtà a spiegar nulla.

(1) Un' acutissima critica di questa teoria è fatta da Ettore Regalia in un breve scritto, denso di pensiero e serrato nel ragionamento, pubblicato nella *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini* nel Giugno 1902, dal titolo *La psiche ha origine da bisogni?* Il Regalia dirige la sua critica a due opere di Giuseppe Sergi, che in Italia è il più autorevole sostenitore di quella teoria.

Contro questi o altri tentativi di annullare nella serie progressiva la funzione individuale, si va facendo strada ai giorni nostri tra biologi e psicologi un nuovo e più adeguato concetto dell' ufficio che alla coscienza spetta nella evoluzione organica. Accettando l' idea della sopravvivenza dei caratteri, che costituisce, a dir così, il sostegno materiale della connessione evolutiva, essa mette in grande rilievo ciò che le dottrine precedenti, dominate dai preconcetti del determinismo meccanico, si erano ostinate ad escludere, cioè l' importanza capitale che nell' evoluzione organica hanno le modificazioni acquisite dagli individui. Ma tali modificazioni, come la biologia moderna ha ampiamente dimostrato, non sono ereditate se non in quanto si accordano coi caratteri generali della specie ; e siccome l' individuo ha bisogno di esser armato nella lotta per la vita, ne viene che esso supplisce colle variazioni spontanee alle deficienze degli impulsi ereditati. L' individuo viene così a compiere una vera auto-selezione nelle proprie funzioni organiche, vale a dire nelle sue reazioni, nei suoi sforzi, nelle sue lotte, ecc. determinando in tal modo la scelta dei caratteri che mediante la selezione naturale dovranno trasmettersi ai discendenti. L' adattamento diventa quindi cosciente, e si compie nei suoi stadii primitivi nella forma, messa così bene in luce dalla psicologia odierna, dell' *imitazione*, costantemente guidata dall' esperienza del piacere e del dolore, i quali, se sono sempre, anche nei gradi più elevati della vita psichica, i due più grandi stimoli dell' azione, hanno nella vita animale un' importanza quasi esclusiva nel determinare i processi di adattamento (1).

(1) Questa teoria detta della « Selezione organica indiretta » è sostenuta tra i biologi dal Morgan, dal Poulton, dall' Osborn, ecc., e tra i psicologi, dal Baldwin (il quale ne fa delle bellissime applicazioni all' istinto), dal Groos, dal James, dallo Stout, ecc. V. l' art. *Organic Selection* nel *Dictionary of Philosophy and Psycology* del Baldwin; e il libro recente dello stesso

La coscienza diventa in tal modo un fattore essenziale per la vita dell'individuo, che abbandonato al solo giuoco delle forze naturali, sarebbe condannato a perire; e come la sopravvivenza dell'individuo assicura la continuità della specie, abbiamo in questa una serie di fini che costituisce una vera e reale teleologia immanente nella progressione evolutiva. Senonchè tale connessione non costituisce un piano preordinato verso un fine ideale; per la ragione che ogni individuo tende solo all'attuazione del fine più prossimo. Onde risulta evidente che accanto alla trasmissione delle proprietà fisiche abbiamo una continuità di attitudini psichiche, che vengono a costituire una serie parallela all'altra, e che pur conformandosi alle leggi di questa, esercita su di essa una vera e propria azione modificatrice. E già fin dai primordii essa si mostra differenziata dal fenomeno fisico, e manifesta le sue proprietà specifiche. Mentre per sè sola l'eredità fisica è strettamente legata a forme rigide e fisse di svolgimento, la tradizione psichica, se così possiamo chiamarla, è più libera e agile nei suoi movimenti, e segue sviluppi nuovi e originali. Il parallelismo psicofisico che in questa unità biologica si mostra in tutta l'evidenza della sua efficacia, mette capo nelle forme superiori della vita a una indipendenza tale della coscienza di fronte alle leggi fisiche da costituire un fatto assolutamente nuovo, avente proprietà specifiche tutte sue (1). La serie causale psichica corre assai più rapida che non le forme schematiche entro cui è contenuta; essa sta in certa misura come la variazione alla conser-

Baldwin, *Development and Evolution* (New York, 1902). È pure interessante un discorso di un valente naturalista americano, C. Sedgwick-Minot, *The problem of consciousness in its Biological aspects* (pubblicato nelle *Nature* del 24 Luglio, e nella *Rèvue scientifique* del 16 Agosto 1902). Il Sedgwick-Minot aderisce pienamente alla nuova interpretazione della dottrina evolutiva.

(1) V. le bellissime osservazioni del Baldwin nell'opera citata *Develop. a. Evol.* p. 42.

vazione, l' invenzione alla ripetizione; e, volendo cercare altre analogie, si potrebbe assimilare al contenuto del pensiero e del sentimento in confronto degli schemi rigidi delle forme del linguaggio; al trasformarsi continuo e progressivo delle idee sociali e morali di fronte al conservarsi delle forme esteriori degli usi e dei costumi.

Ecco dunque come anche dalle nuove indagini biologiche esce un concetto idealistico. Ma ammesso ciò, e riconosciuta la sempre maggiore ampiezza che il mondo psichico va conquistando, occorre esaminare quali problemi propriamente filosofici il nuovo indirizzo abbia creato o abbia tentato risolvere, e quali prove della sua solidità abbia finora dato. Poichè se la tendenza dominante è la critica, noi non dobbiamo rinunciare alla speranza che il pensiero speculativo contemporaneo abbia a stabilire alcuni concetti fondamentali positivi dai quali possa risultare una sintesi finale.

Nel lavoro filosofico e scientifico la critica si congiunge sempre alla ricostruzione, e non di rado la demolizione di una dottrina implica necessariamente l' assunzione di un' altra. Ma non è giusto parlare di demolizione nel pensiero filosofico, poichè la serie delle idee e dei sistemi costituisce una continua integrazione, nella quale ciò che di vivo e duraturo ha elaborato una età vien completato, continuato, svolto dalle età successive. Noi assistiamo ai giorni nostri allo svolgersi di un tale processo. Il pensiero filosofico odierno si può considerare non come opposto e ostile all' indirizzo positivo dominante in quasi tutto il secolo XIX, ma come intento ad integrarlo e modificarlo, conciliandolo colle nuove condizioni della coltura e ricollegandolo alla grande critica Kantiana. Onde esso ha accettato dal positivismo il procedimento sperimentale e l' analisi profonda dei fatti, che elimina dalla ricerca scientifica ogni elemento trascendentale e reca nella speculazione una cautela

e severità di metodi che a molti può sembrare debolezza e timidità di vedute. E prendendo ad esame i due dominii dei quali si compone l'attività della psiche, cioè quello della conoscenza e quello dell'azione, vediamo come l'idealismo critico attuale si sia assimilato tutto quanto la ricerca positiva e scientifica ha prodotto per mezzo della psicologia, della sociologia, della storia, e come esso sia inteso a riprendere ancora una volta l'eterno tentativo di fissare le leggi e le verità universali. Nell'ordine intellettuale esso, assumendo come principio essenziale ciò che il positivismo aveva ingiustamente trascurato, vale a dire la critica del potere conoscitivo, si muove con grande libertà e sicurezza nel vasto campo della indagine psicologica, dalla quale ricava le precise determinazioni che le permettono di tracciare la genesi del sapere e di spiegare il meccanismo del pensiero logico. Il risorgere della critica gnoseologica coincide nell'età moderna colle prime ricerche della psicologia sperimentale e fisiologica, e già ne vediamo i primi accenni nell'opera scientifica del Du Bois Reymond e dell'Helmoltz. Ma a ben altri sviluppi e a ben altri risultati è giunta in seguito (1). Contro l'antica e ostinata idea della differenza essenziale dei due dominii del sapere intuitivo e sensibile e del sapere razionale, la psicologia sperimentale e la critica filosofica odierna dimostrano, tracciando la genesi delle sensazioni, delle forme percettive, delle rappresentazioni dello spazio e del tempo, e infine dei concetti logici, la ininterrotta continuità e unità della conoscenza, che nei suoi primi elementi sensitivi contiene già le tendenze dei futuri sviluppi. Ma le stesse indagini sperimentali della psicologia scientifica forniscono alla filosofia critica una splendida dimostrazione del carattere spontaneo e intellettivo della conoscenza, da essa sempre vigorosamente

(1) Vedi su ciò le belle osservazioni del RIEHL, *Die Philosophie der Gegenwart*, pag. 52 e segg. e del DE SARLO, op. cit. c I e II.

affermato e difeso. Nel mentre il positivismo sempre ebbe di mira di spiegare anche le più alte e complesse forme del conoscere col puro gioco meccanico dell'associazione per contiguità e somiglianza, la psicologia moderna è invece riuscita (ed è questo, già vedemmo, uno dei suoi più notevoli risultati) a una conclusione affatto opposta, avendo sperimentalmente dimostrato come pur nelle più semplici combinazioni degli elementi sensibili operi quella « sintesi creatrice » che non si può in alcun modo paragonare al dato fisico esteriore, e che è il punto di partenza di tutta l'attività logica.

La psicologia fisiologica si ricollega quindi alla teorica della conoscenza; e come quella fu spinta per intima necessità di fatti a mettere sempre più in rilievo la differenza fondamentale delle due serie psichica e fisica, dimostrando in pari tempo l'importanza straordinaria del parallelismo; così questa ha dovuto metter capo a una concezione che riunisce in sè i due caratteri del realismo e dell' idealismo. Risulta evidente dalla nuova teorica della conoscenza il principio che il pensiero e il reale sono due aspetti di un tutto unico, due parti integrantisi reciprocamente, distinte poi con procedimento di astrazione dalla progredita analisi filosofica. Senza il pensiero non esiste il reale, senza il reale non esiste il pensiero; togliere l'uno o l'altro di questi termini equivale a sopprimere l'indissolubile unità del tutto.

Un contrasto ben più vivo di tendenze e di metodi troviamo ai giorni nostri nell'altro grande dominio della coscienza umana, in quello cioè dell'attività pratica in tutte le sue forme. Nè riesce difficile trovare la ragione di tale fervore di lotte, quando si pensi all'estensione che il problema morale ha preso nei nostri tempi, in cui superando i limiti della coscienza individuale, si eleva a considerare i doveri di tutta intiera la società, fa il processo alla storia, traccia le vie a future e sempre più alte manifestazioni del bene.

Il povero catechismo morale delle vecchie speculazioni spiritualistiche appare cosa ben misera a noi, abituati ad orizzonti vasti e a speranze audaci; e quando esso colle sue formule precise ci rimprovera l'indeterminatezza delle nostre norme e dei nostri fini, possiamo vittoriosamente rispondere essere assai preferibile l'incertezza nostra, risultato inevitabile della ampiezza e della esuberanza della nostra vita etica, alla facile precettistica di chi s'accontenta di star chiuso negli angusti confini della tradizione. Ed è preciso dover nostro di riconoscere e ammirare la grande parte che in quest'opera di rinnovamento dei concetti etici ha avuto la filosofia positiva. Dobbiamo ad essa se la norma morale ha perduto ogni carattere di trascendenza, se si è fatta umana e sociale, ad essa dobbiamo l'indagine storica del fatto etico nelle sue manifestazioni e determinazioni concrete e reali. Intesa a ridurre ogni fatto dello spirito alla misura della relatività storica e umana, la filosofia positiva ha costretto le religioni a capitolare dinnanzi alla scienza, innalzata a giudice supremo di tutto lo scibile, e se l'idealismo critico contemporaneo riconosce la perennità e la necessità del sentimento religioso, esso riduce pur sempre tale sentimento alle proporzioni di un fatto psicologico, del quale l'indagine scientifica ricerca le origini e lo svolgimento. Norma suprema dell'attività pratica o quindi il giudizio umano; nè altro sopra di esso vi è. La religione, la storia, il diritto, i rapporti sociali e economici, tutto quanto insomma è sentito, pensato e tradotto in azione dall'uomo, deve sottoporsi a tale giudizio, che alla sua volta si trasforma, si allarga, si eleva.

A tale progressivo trasformarsi contribuiscono elementi varii, e tra essi primissimo l'influsso che sempre più risulta evidente delle condizioni reali della vita alle quali è necessariamente subordinata l'idealità morale.

Il concetto realistico dell' etica aristotelica ha trionfato ai giorni nostri contro l' etica astratta della filosofia platonica. Il fatto morale non può sottrarsi alle leggi che regolano lo svolgersi di ogni produzione della coscienza umana, e che sono indicate dalla psicologia e dalla sociologia. Considerato quindi il fatto etico come uno svolgimento, come un divenire continuo, esso acquista il carattere di un fenomeno storico, e come tale dipende necessariamente da tutti gli elementi civili ed economici che determinano l'evoluzione sociale. Più non può ammettersi il giudizio morale assoluto, che astrae completamente dalle condizioni di tempo e di luogo, e che considera l'uomo come entità metafisica, indipendente dall' ambiente fisico e sociale entro cui vive. È questa ormai conquista definitiva del sapere; e l' indagine storica dello svolgimento del fatto etico non può più trascurare alcun elemento che abbia servito a determinarlo e configurarlo. Lo studio scientifico dell'etica si collega quindi strettamente alla filosofia della storia, e il nuovo indirizzo realistico che questa ha preso ai nostri tempi non può non esercitare una potente azione sopra la concezione generale dell' etica. La dottrina del cosidetto materialismo storico sorta dall' esame obbiettivo della storia e dallo studio del meccanismo economico, segna quindi un momento capitale nell'evoluzione del pensiero; e modificata anch' essa, come tante altre vedute filosofiche, dalla critica moderna, è destinata a render insigni servigi alle scienze dello spirito, racchiudendo essa un concetto etico elevatissimo, che colma il dissidio intorno al quale si esercitava la dialettica dell'antica filosofia, tra i beni spirituali e materiali, i beni interni e quelli esterni, e giunge all'idea nuova della grande unità dei fatti umani. E di quest' intima unione e reciproca dipendenza dei due fattori, che seguendo l' antica terminologia, chiameremo esterni e interni, ci dà continuo e vivo esempio la società moderna, in cui l' elevarsi delle idee morali, nella famiglia, nello stato,

nella libera associazione, s'accompagna o meglio si fonde intimamente colla ricerca e la diffusione dei beni materiali ed economici. Onde il rinnovamento delle idee ha portato a rovesciare l'antico giudizio etico che disprezzava come nemico inconciliabile della virtù il bene economico, e a ritenere al contrario questo disprezzo in quanto si oppone all'attuazione effettiva della moralità concreta, come fonte d'immoralità (1). Ma riconosciuti i meriti della dottrina positiva nella trasformazione dei criteri etici, si deve aggiungere che tale indirizzo filosofico si lasciò troppo spesso trasportare nell'ardore delle sue aspirazioni riformatrici, a disconoscere e alterare l'indole naturale del fatto etico, tentando di assoggettarlo alle leggi dell'evoluzione biologica. L'idealismo critico moderno non segue il positivismo su questa via, anzi ha dovuto contrastargli vivamente il diritto di fare assimilazioni indebite. Su ciò esso ha seguito il medesimo procedimento tenuto per l'indagine psicologica; e nello stesso modo che la psicologia scientifica studiando gli elementi della coscienza, ha reso evidente il carattere affatto speciale del fatto psichico; così l'etica nuova seguendo passo passo lo svolgersi del fenomeno etico, e ricercandone le prime origini nella storia dell'individuo e di tutta intiera la specie, è venuta nella convinzione che tale fenomeno ha fin dai suoi oscuri primordi una originalità indiscutibile, e contiene già in questi le ragioni del suo futuro svolgimento. Opera quindi anche nell'evoluzione morale il principio del parallelismo psicofisico, che dimostrando l'esistenza originaria dell'impulso morale, lascia poi che questo si differenzii e diverga sempre più liberamente dal tronco primitivo, e raggiunga infine le più alte idealità umane. Partendo da queste premesse

(1) Il carattere realistico del nuovo idealismo morale è veduto bene dall'EUCKEN (*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 4ª edizione 1902, pag. 505).

la critica odierna, che si trova a combattere i due partiti estremi della morale dommatica e religiosa e della morale biologica, cerca di fissare alcune norme etiche generali che rispondano ai principii dell' evoluzione psicologica e sociale. Arduo problema davanti al quale molti pensatori s' arrestano esitanti, ma che il pensiero umano sempre più desideroso di una legge morale conforme alla ragione e all' esperienza troverà sempre più necessario di risolvere.

A qualche principio sicuro la nuova filosofia idealistica è tuttavia giunta. Contro la tendenza del positivismo a riporre la norma morale nel solo sentimento della solidarietà sociale e storica, essa afferma e sostiene il carattere imperativo e individuale del principio etico. Tale determinazione e limitazione precisa vale anche contro tutte le teorie spiritualistiche che vorrebbero stabilire come unico fondamento della condotta morale una qualche forma di sanzione religiosa, ridotta talora a un puro e vago sentimento di un ordine divino dell' universo. Nè dal principio astratto della solidarietà sociale, nè da quello dall' evoluzione storica, nè dalla concezione religiosa dell' universo potremo mai ricavare alcuna norma precisa che guidi la coscienza morale nelle molteplici e infinite contingenze della vita pratica, poichè tali principii sono ricavati dall' intelligenza, o dalla immaginazione, ed hanno quindi carattere filosofico o estetico. Essi non parlano direttamente al senso morale; e si può anzi affermare con sicurezza che per sè soli non avrebbero alcun valore, se non trovassero già un naturale fondamento nel senso morale stesso, che viene quindi a costituire il necessario presupposto d'ogni costruzione etica, sia che abbia carattere filosofico o religioso (1). La nuova filosofia idealistica

(1) Per ciò che riguarda la biologia e la dottrina dell' evoluzione dimostra l'impossibilità di ricavar da esse alcuna regola per la condotta morale il MACKINTOSH, (*From Comte to Benjamin Kidd*, London, 1899). — Per

è quindi condotta a preferire tra i molti sistemi di morale quelli che partendo dal sentimento etico dell' individuo, ammettono la necessità psicologica di un precetto imperativo.

Ma a considerazioni anche più complesse guida nel dominio dell' attività pratica questo concetto della superiorità dell' intuizione in confronto delle astrazioni intellettuali, cioè a una nuova e più profonda concezione dell' evoluzione storica e morale. I sistemi di filosofia sia spiritualistici che positivisti o materialisti hanno sempre manifestato la tendenza più o meno spiccata ad attribuire nello svolgersi della civiltà una parte esclusiva o almeno preponderante al fattore intellettuale. La storia del progresso è secondo gli scrittori del secolo XVIII non meno che per Augusto Comte la storia delle idee e delle conquiste del pensiero scientifico. Ma questa veduta intellettualistica del progresso e della civiltà è stata ai giorni nostri abbattuta dalla psicologia, la quale va sempre meglio mostrando l' importanza essenziale, fondamentale che possiede per l' attività pratica il sentimento, che è la causa più diretta e più efficace dell'azione. L' uomo non si muove per l' idea sola; occorre che questa si muti in sentimento. La lotta tra i motivi intellettuali si riduce in realtà, a un contrasto tra i sentimenti da essi suscitati (1); e il vero progresso umano consiste anzitutto nel perfezionarsi dei sentimenti. Questo fatto è tanto evidente che la condotta morale più elevata ed altruistica si trova in

tutte le questioni riguardanti i rapporti tra l' etica individuale e quella sociale si veda il bellissimo libro di G. VIDARI: *Problemi fondamentali d'etica*, Milano, 1901. Sullo sviluppo progressivo del sentimento della libertà morale parallelamente a quello della concezione meccanica dell' universo si veda il recente libro di G. RICHARD, *L' idée d' évolution dans la nature et l' histoire.* (Paris, Alcan, 1903), pag. 319 e segg.).

(1) Una bellissima dimostrazione di questa verità psicologica di l'HÖFFDING nella sua *Psycologie*, cap. VI, E, F.

aperto contrasto coll' intelligenza. La ragione umana come è assolutamente incapace di ricavare da sè stessa la norma morale più semplice, così non solo non giustifica, ma può anche condannare i sacrifici che l'individuo compie per il bene dei suoi simili o dei suoi posteri. Abbandonata a questa sola guida l'umanità non compirebbe quindi alcun progresso morale (1). Altrove quindi bisogna cercare la ragione prima dell'evoluzione etica, cioè in quell' impulso del sentimento e del volere, che manifestandosi dapprima in una oscura forma di simpatia, si va poi elevando e ampliando col complicarsi della vita sociale. Alla concezione intellettualistica del progresso (atta solo a giustificare gli impulsi egoistici) la filosofia nuova sostituisce una concezione sentimentalista o volontarista, la quale corrisponde perfettamente ai risultati dell'osservazione psicologica e sociologica. Come infatti la psicologia individuale va sempre più dimostrando il carattere spontaneo e attivo del fatto psichico, così la storia e la sociologia mettono in sempre più viva luce la forza del sentimento e dell'impulso volontario nel determinare lo svolgersi degli avvenimenti e delle istituzioni.

Ecco dunque come nei due grandi dominii del conoscere e dell'operare il pensiero contemporaneo si svolge con uniformità di procedimento, con coerenza di metodo e di fini. Dalla psicologia e dalle scienze morali, dalla sociologia, dall'etica, e dalla stessa biologia sorge una medesima voce che reclama per la coscienza un posto assai più alto di quello che sinora le sia stato concesso. E non è questo il risultato d'una deduzione razionale da premesse speculative; è invece dalla minuta indagine scientifica, dal paziente esame degli elementi primi

(1) Su questo concetto è fondato il bellissimo e notissimo libro del Kidd, *L'evoluzione Sociale*, libro che ha avuto un successo non comune in tutti i paesi civili e che nella odierna produzione sociologica si presenta con caratteri originalissimi.

dei fatti. Ma la critica non può da sola sostituirsi alle concezioni speculative del passato. Essa è compresa solo da chi ne segue attentamente i passi, coglie il significato delle sue analisi, e ne abbraccia i risultati in un concetto comprensivo. Ma questo è lavoro sconnesso e frammentario, che non ha la forza di imprimere un indirizzo chiaro e sicuro alla coltura e alla vita; è indizio di tendenze, di aspirazioni, non determinazione precisa di concetti nuovi. L' analisi e la critica in una parola non bastano: occorre il sistema. E il sistema è necessariamente metafisico, intendendo questa parola, ai giorni nostri ancor troppo invisa e screditata, nel suo senso vero di sintesi filosofica suprema. L' età precedente alla nostra ha avuto la sua metafisica; e il sistema di Erberto Spencer rappresenta il più alto tentativo fatto dal pensiero moderno di trovare una filosofia conforme alle sue esigenze scientifiche. Senonchè leggendo i *Primi principii* dello Spencer nel mentre proviamo un alto senso di ammirazione per la grandiosità delle linee, sentiamo anche una mancanza che ci lascia insoddisfatti: sentiamo, insomma, che la concezione biologica dell' universo, sulla quale si fonda l' opera di quel grande filosofo, è ormai sorpassata. Il nostro spirito esige di più. Ma nei sistemi che furono escogitati dopo quello, non troviamo ciò che desideriamo. Alcuni cercano di adattare il vecchio al nuovo, ringiovanendo quello, ma più spesso rendendo vecchio questo; altri pur fondandosi sui risultati delle scienze positive, mancano di originalità sintetica. Esatti e sicuri finchè seguon la traccia delle discipline speciali, appaiono poi confusi e incerti quando debbono accingersi alla costruzione sistematica. Ancora aspettiamo la mente sovrana che spazii sul pensiero moderno colla vastità di vedute di un novello Hegel, e che trovi l' idea unificatrice delle leggi della coscienza e di quelle dell' universo fisico.

Il sistema filosofico non può sorgere da una sapiente com-

binazione di idee e di fatti; gli abbisogna, perché non sembri un lavoro di mosaico, il soffio animatore di una idea informatrice che atteggi i dati acquisiti del sapere in una forma nuova e geniale, e spinga le menti a ricercare nuove vie nella scienza e nella vita.

GUIDO VILLA.

ALCUNI SCHIARIMENTI

intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione

(Continuazione e fine v. fasc. gennaio-febbraio).

Veniamo ora alla percezione. E qui stimo opportuno riportare le precise parole con cui il sig. Lindsay espone e critica la mia teorica. « Bonatelli also deals with the important modern problem of the worth of perception. He takes it to be the precise function of thought to reflect reality. Not so with sensibility, wich has for its task to constitute reality in union with the objective element. The determination of the peculiar nature of this objective element he holds to be the real question. In making for the worth of perception Bonatelli seems to steer his way between the Scylla of a purely idealistic view and the Charybdis of a dualistic realism that treats the primary qualities of bodies as objective. He takes the thing to be but the law or formula of all the perceptive possibilities, obviously a tolerably idealistic view in respect of the fact that objective reality figures as a truth or principle. On the other hand, he insist that such law is not something merely thinkable, but is a force effective, real, and independent of us, in this world of time, space, and movement. I am inclined to agree with professor De Sarlo in thinking it impossible for Bonatelli 's spiritualism to remain in equilibrium between these two modes of conception. For it seems most pertinent to ask how Bonatelli 's law can be some-

thing other than merely thinkable; how it can present those characters of subsistence, reality, and particularisation, wich are inherent in our apprehension of real and particular existences; and how space, time, and movement are to be treated as things in themselves. Bonatelli himself recognises these distinctive features of true perception — perception of the real. He scems to me to have adopted these positions, with this unsatisfactory result, because sensible of the drawbacks to a purely idealistic view while clinging to a desire to do justice by (?) the real, to which he has given no proper effect » (1).

(1) O. c. pag. 131 seg. Per quelli, a cui il testo inglese riuscisse difficile, darò qui il brano citato tradotto alla meglio in italiano « Bonatelli si occupa parimente dell'importante problema moderno circa il valore della percezione. Egli ritiene che la precisa funzione del pensiero è di riflettere la realtà. Non così la sensazione, la quale ha per cómpito di costituire la realtà in unione coll' elemento obbiettivo. Determinare la peculiare natura di cotesto elemento obbiettivo, è, secondo lui, la vera questione. Cercando di determinare il valore della percezione B. sembra governare tra la Scilla d'un concetto puramente idealistico e la Cariddi d' un realismo dualistico, che considera come obbiettive le qualità primarie de' corpi. Egli ritiene che la cosa non sia se non la legge o formola di tutte le possibili percezioni, il che sarebbe evidentemente un concetto idealistico, chi consideri il fatto che la realtà obbiettiva figura come uua verità o un principio. D' altra parte egli insiste su ciò, che una siffatta legge non sia qualcosa di meramente pensabile, ma bensì una forza effettiva, reale e indipendente da noi in questo mondo del tempo, dello spazio e del moto. Io inclino a pensare, col prof. De Sarlo, essere impossibile per lo spiritualismo di Bonatelli di restare in equilibrio tra questi due modi di concepire. Perocchè sembra ragionevole di chiedere come la legge di B. possa essere qualcosa d' altro che un puro pensabile; come ella possa presentare quei caratteri di sussistenza, di realtà, di particolarizzazione, che sono inerenti al nostro concetto di reali e particolari esistenze e come spazio, tempo e moto possano considerarsi come cose in sè. B. stesso riconosce questi caratteri distintivi della vera percezione — la percezione del reale. A me pare ch' egli abbia adottato questa posizione, con tale conseguenza non soddisfacente, perchè sentendo i difetti d' un concetto puramente idealistico, e desiderando insieme di giustificare la realtà, non è riuscito in codesto tentativo ».

Per rispondere adequatamente a queste osservazioni, mi conviene esporre quanto più compendiosamente mi sarà possibile il concetto della percezione esterna ch'io professo e che ho esposto in parecchie occasioni, ma principalmente ne' due scritti intitolati il I.° *Discussioni gnoseologiche e note critiche* (1), il 2.° *Percezione e pensiero* (2).

Nel primo alla pag. 111 si legge: « Nel fatto della percezione, quale si compie in noi, sono compresi i seguenti fatti:

1.° Una sensazione attuale provocata dall'impressione d'un oggetto sui nostri organi o su qualche corpo che è in comunicazione coi nostri organi.

2.° Un'immagine più o meno complessa, la cui apparizione è dovuta a' nessi psicologici che quest'immagine ha colla sensazione presente. Aggiungasi che, generalmente, la parte rappresentativa della nostra sensazione si alloga in quel complesso, confondendosi con uno de' suoi elementi. Codesta immagine poi suole apparire in determinati rapporti spaziali sia col nostro corpo, sia con altre immagini.

3.° La persuasione immediata e spontanea, che al posto occupato da quell'immagine esiste un reale, per sè stante e indipendente da noi; reale che non si distingue dalla semplice immagine, se non appunto per questa realità obbiettiva che noi gli attribuiamo ».

Ma quello che qui importa di determinare è l'origine, non dell'immagine in quanto immagine, ma della obbiettivazione di questa, cioè della nostra salda credenza che all'immagine sta sotto un reale straniero.

(1) Venezia 1885. Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere e arti, serie VI.ª, tomo III.

(2) Venezia 1892-4-5. Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere e arti, serie VII.ª, tomo III, V, VI.

« Non si risolverà mai adequatamente questo problema, se prima non si distinguano ben nettamente tra di loro due processi psichici, che da molti si sogliono confondere insieme, e sono la *proiezione* da un lato e *l'obbiettivazione* dall'altro.

La proiezione che i francesi sogliono anche chiamare *esteriorità*, è quel processo psichico, per cui un'immagine apparisce in uno spazio distinto da quello che occupa l'immagine del nostro corpo, o almeno distinto da quello dell'organo a cui la rappresentazione si riferisce (p. es. l'immagine visiva apparisce fuori del corpo o almeno fuori dell'occhio e così dicasi dall'altre.

L'obbiettivazione invece è la persuasione e l'affermazione che l'oggetto rappresentato possiede una realtà distinta e indipendente da noi. Si può dire che per la *proiezione* qualcosa *apparisce là*, per *l'obbiettivazione è là*.

I due processi sono senza fallo collegati tra di loro e, come nei casi più frequenti la proiezione è lo stimolo che ci spinge o obbiettivare, così *viceversa* si danno de' casi in cui l'obbiettivazione già avvenuta ci sforza a proiettare e a proiettare in un determinato luogo un'immagine che altrimenti resterebbe in un'attinenza più o meno vaga col nostro corpo, ovvero sarebbe proiettata diversamente (1) ».

E dopo aver notato come il processo della proiezione sia condizionato a un altro processo psicologico che dicesi di *localizzazione* e che a questa s'aggiunge un'altra distinzione contrassegnata da un carattere particolare (che pure non costituisce ancora la vera obbiettivazione) cioé la distinzione del proprio corpo, come tale, dai corpi stranieri, io conchiudeva che « l'obbiettivazione, provocata e soste-

(1) *Discussioni gnoseologiche ecc.*, pag. 1:2.

nuta dai processi quassù descritti, incomincia allorquando il subbietto riconosce e afferma l'esistenza delle cose come enti reali distinti da sè. Ben é vero che quest'ultima distinzione non è sempre necessariamente esplicita; anzi osservando attentamente i bambini, s'ha ragione di credere che l'uomo riconosca e affermi delle esistenze esteriori prima d'avere, con un pensiero cosciente e riflesso, riconosciuto se medesimo come un reale esistente. Questa è quasi una tacita presupposizione, che solo più tardi, dietro la provocazione di circostanze particolari, diventa un pensiero distinto e consaputo. Ma, come che siasi di ciò, l'obbiettivazione delle immagini consiste precisamente nell'attribuire alla rappresentazione complessa.... il valore d'una realtà per sè stante (1) ».

Quindi dopo aver minutamente descritti e stabiliti i fatti sopra accennati io riassumeva le mie conclusioni intorno al valore e alle modalitá della percezione esteriore nei punti che seguono.

1.° Ha luogo una percezione esterna ogni qualvolta, data che sia una sensazione, questa ci porta a concepire ed affermare una realtà esterna.

2.° Questa realtà esterna non é mai assolutamente indeterminata, ma riceve sempre un qualche carattere dalla sensazione che la suggerisce.

3.° Le determinazioni, che il reale affermato assume, si rendono via via sempre più indipendenti dalla singola sensazione presente che lo suggerisce e ciò in ragione delle varie sensazioni provenute antecedentemente dallo stesso reale, in circostanze variate, e dalla organizzazione psichica dei loro residui.

(1) *Ibid*, pag. 117.

4.° Le determinazioni del reale affermato, prese nel loro complesso, si compongono di due serie o classi d'elementi, sensibili gli uni o, come pure si dice, intuitivi, discorsivi e intellettuali gli altri.

5.° I primi, raccolti in unità dal rapporto spaziale, attenuati, corretti, modificati da tutti i processi del meccanesimo psichico, costituiscono il corpo fenomenico o l'immagine del corpo. Tale immagine suole riprodursi nel percipiente tostochè una sensazione particolare, appartenente al loro gruppo, sia data.

6.° I secondi, per la natura loro nè sensibili nè immaginabili ma solo concepibili dalla mente, non vengono pensati distintamente dai primi se non dal filosofo. Nel caso ordinario della percezione sono implicati, presupposti, coinvolti nel fatto complesso della percezione medesima; ma la loro presenza, anche nel pensiero volgare, è indubitabile, dacchè per essi soltanto si distingue anche dall'idiota il corpo reale dalla semplice parvenza, p. es. dall' allucinazione.

7.° I caratteri sensibili, quelli che costituiscono il corpo fenomenico, sono necessariamente relativi, perchè nulla può essere sensibile, se non dato un senziente a cui apparisca.

8.° Tuttavia questa relatività non toglie che i caratteri stessi appartengano propriamente al corpo, essendo proprio del corpo di poter entrare in siffatta relazione e, data questa, di provocare quei fenomeni.

9.° Siccome le relazioni possibili d' un corpo con esseri senzienti sono infinite o almeno indefinite (noi almeno non possiamo determinarne il numero e le specie), quindi la natura relativa del corpo non può mai essere contenuta compiutamente in veruna percezione, in veruna rappresentazione, in verun concetto umano. — Ciascuna di tali rap-

presentazioni quindi è parziale; il che non toglie che ciascuna sia vera.

10.° Perciò il corpo, nel suo aspetto relativo, è la legge di tutte le possibili serie di sensazioni che può produrre in tutti i possibili senzienti atti ad esserne modificati. In questa totalità la relatività è assolutezza.

E questo concetto del corpo, di cui la massima parte non può da noi essere determinata se non in via puramente formale e astratta, esprime la vera natura del corpo, quello ch'esso è in sè; la sua vera natura essendo questa per l'appunto di provocare in date circostanze una rappresentazione, in altre un'altra e così via. Del resto s'è veduto pur anche che una relatività, quand'è riconosciuta come tale, diventa cenoscenza assoluta.

11.° I caratteri intellettuali non involgono una relazione verso un senziente, appartengono dunque al corpo considerato indipendentemente da codesta relazione.

12.° Ma ciò non implica che escludano ogni relazione. Anzi ci possono essere delle relazioni obbiettive, intrinseche al corpo, senza delle quali il corpo stesso non sarebbe possibile. L'antagonismo delle forze, i rapporti spaziali, la continuità o discontinuità della materia, tuttociò involge delle relazioni, che possono essere essenziali alla natura del corpo.

Il riconoscere queste relazioni è dunque un riconoscere quello che il corpo è in sè; perciò, nonchè diventarne relativa la nostra conoscenza, anzi si depura con ciò da ogni relatività.

13.° La determinazione di codesti elementi metafisici del corpo è opera progressiva (e che forse non sarà compiuta mai perfettamonte) della filosofia sussidiata dalla fisica, dalla chimica, dalla geometria, dalla meccanica.

14.° Noi dunque non conosciamo tutto quello che il corpo è; ma quello che ne conosciamo (sempreché la nostra nozione non contenga osservazioni false o errori di logica) è conforme alla vera natura obbiettiva di esso. Ossia noi conosciamo, quantunque incompletamente, quello che i corpi sono in se stessi (1).

Finalmente nel secondo degli scritti sopra citati io osservava esservi nella percezione, oltre agli elementi che costituiscono l'immagine sensata, un'altra serie d'elementi « pei quali sotto il mondo fenomenico-obbiettivo si rivela un mondo obbiettivo non fenomenico e sono quelli che, stranieri e ignoti, per dir così, alla sensibilità, non possono essere appresi che dall'intelligenza. Tali sono in primo luogo le categorie di sostanza e qualità, d'azione e di passione, d'unità e di pluralità, di causa e d'effetto. In forza di questi il reale esterno, corrispondente obbiettivo della percezione, è determinato come un mondo d'esseri esistenti in sè, dotati di forze, occupanti uno spazio (sia colla loro sostanza propria sia colla sfera delle loro azioni), resistenti, mobili e via dicendo; insomma come il mondo de' corpi quale le scienze naturali, più metafisiche di quello ch'esse comunemente si credano, lo concepiscono; quale la meccanica, la fisica, la chimica, la fisiologia lo presuppongono.

Nè questa è una considerazione di piccolo peso, che cioè tutto il grandioso sistema delle scienze naturali si regge in ultima analisi sul postulato della realtà obbiettiva de' corpi, dello spazio, del tempo e del moto, che è quanto dire sul valore conoscitivo della percezione. Ben fu detto più

(1) *Ibid*, pag. 132-4.
Anche il Kroman del resto nel suo importantissimo lavoro intitolato *Unsere Naturerkenntniss* (traduz. tedesca di Fischer-Benzon, Kopenhagen 1883) viene suppergiù a queste medesime conclusioni.

volte che le teorie scientifiche intorno alla natura sono indifferenti a qualsiasi soluzione del problema metafisico e possono conciliarsi così col puro idealismo, come con qualsiasi forma di realismo; ma nessuno, ch'io sappia, s'è mai provato a tradurre in pratica codesta vaga asserzione e, per accennare a un solo caso particolare, io vorrei vedere come un fisiologo riuscirebbe a svolgere le sue dottrine circa le funzioni p. es. del sistema nervoso, nell'ipotesi che non esistano nè nervi nè cervello e che l'uno e gli altri siano pure rappresentazioni d'un *Io*. Perchè se pure le espressioni *molecola, fibra, ganglio ecc.* possono anticipatamente definirsi come la traduzione abbreviata di interi sistemi di sensazioni, di rappresentazioni, ecc., le ragioni intrinseche de'rapporti meccanici sfumano se spazio, tempo e moto non hanno affatto realità (1).

Senza fallo rimane sempre la possibilità astratta dell'assoluto solipsismo, la possibilità d'affermare che tutto è un sogno dell'*Io;* ma mentre il sogno é spiegabile dalla veglia, la veglia non è spiegabile dal sogno.

O ch'io pertanto m'inganno grossamente o nella mia teorica non c'è ambiguità, non c'è acrobatismo per restare in equilibrio tra due contrari concetti, non c'è tentativo impossibile di sguisciare tra Scilla e Cariddi, tra il realismo e l'idealismo; ma un'esplicita professione di realismo, temperato e corretto da ciò che per necessità porta seco di subbiettivo, di fenomenico, di relativo, l'elemento sensibile.

Padova, 9 Aprile 1903.

F. BONATELLI.

(1) *Percezione e pensiero*, pag. 80-1.

L'Educazione secondo il Romagnosi

Contin. e fine vedi fascicolo precedente.

II.

L'Educazione e lo Stato: Educazione morale e sociale.

Il Romagnosi considera l'istruzione come uno dei principali fattori della civiltà e del benessere sociale, e come elemento indispensabile al retto e ordinato funzionamento della società. Senza di essa non esiste stato normale; essa è dunque, come dice Bacone, non solo amica, ma necessaria ad ogni buon regime; per essa solo si può ottenere che il popolo, invece di essere animale guidato da cieco istinto di cupidigia, si regoli con previdenza e civile moralità. Per ciò il progredire delle cognizioni porta un elevamento progressivo delle popolazioni; e se talora, come presso gli antichi, il fiore della cultura è contemporaneo allo spuntare della corruzione, non si deve fra loro trovare alcun legame. La cultura è un parto concepito e maturato nel periodo dell' integra e libera convivenza, e manifestato nella età seguente, e la cui decadenza si fa tosto sentire col dilagare della corruzione sociale. Non si deve dunque, per questo preconcetto, ostacolare la pubblica istruzione (1);

(1) *Gen. del dir. pen.*, 1064; *Osservazioni statistiche sulla criminalità in Francia nel 1827*, IV, 93; *Dell' Istr. prim. in Francia*, 1417; *Degli odierni offici* ecc., 1522-1530; *Della rag. civile delle acque*, IV, 112; *Del princ. del sap.* ecc., 902; *Dell' indole e dei fatt. dell'incivil.*, 9-10.

la quale anzi costituisce uno degli articoli principali della legge fondamentale di ogni civile consorzio, prescritta *come dovere irrefragabile* dalla legge naturale. È utile e indispensabile così alla sussistenza di gran parte della popolazione, come alla tranquillità della convivenza, in quanto che, formando il patrimonio delle classi povere, che acquistano per essa la capacità di procurarsi i mezzi di vita, ha un' efficacia preventiva sui delitti, col diminuire al massimo grado il numero di quelli provocati dal disagio economico.

Alla specie umana manca l' istinto che guida gli altri animali nella vita, ma le sue facoltà son capaci di sviluppo; e come questo non può essere conseguito che in società e per mezzo della società, così il primo articolo della legge della socialità è l' istruzione indispensabile alla conservazione e al progresso dei singoli associati. È un *diritto* degli individui verso la comunanza, è un *dovere* della comunanza verso gli individui, come l' amministrazione della giustizia o della sicurezza pubblica.

E il Romagnosi, rendendo conto di un discorso del Dupin, che con dati statistici dimostrava come in Francia il progresso e la ricchezza dei dipartimenti dipendessero dalla cultura, più che dalla fertilità, reclama per l' Italia, a complemento dell' istruzione primaria, scuole di arti e mestieri, che contribuiscano all' elevamento materiale e morale del popolo. Lo Stato, caricandosi di questa spesa, guadagna, tanto per la pubblica sicurezza (per l' azione preventiva dei delitti nati dall' oziosità forzata o da trascurata educazione), quanto per l' economia, perchè spenderebbe appena $^1/_{12}$ di quel che gli costa il pauperismo (1).

(1) *Dell'uso della dott.* ecc., 463; *Osservaz. statist.* ecc., 93; *Effetti dell' insegnam. popol. sulla prosperità della Francia* (1827), VI, 963-970; *Quest. e risp.* etc., 992; *Dell' istr. prim. in Fr*, 1409; *Consider. sulle scuole* etc., 1473; *Del princ. del sap.* etc., 901; *Sc. delle cost.*, 342.

Lo Stato adunque contribuisce alla istruzione non solo per filantropia e per dovere, ma anche per interesse proprio, economico e di sicurezza. Quindi, come gli individui sono in diritto di esigere dalla comunanza l'adempimento di questo dovere, così la comunanza, e per essa lo stato, è in diritto di esigerne l'osservanza da parte degli individui: l'utile reciproco ingenera un diritto, e, quindi, un dovere vicendevole.

L'estensione dell'istruzione a tutto il popolo era stata variamente considerata: combattuta, avanti la rivoluzione francese, dal La Chalotais (1701-1785), era stata sostenuta dal Rolland (1734-1794), e dal Condorcet come necessaria al progresso dell'umanità, dal Turgot (1727-1781) come utile, dal Mirabeau come strumento di eguaglianza, di libertà e di miglioramento morale, dal Talleyrand, come atta a dare il senno al popolo cui s'era data la libertà. Ma i primi non pensavano alla obbligatorietà, e gli ultimi due vi si opponevano. Il Romagnosi accoglie invece pienamente il principio proclamato e sancito da prima, abbandonato di poi, dalla *Convenzione* che, completando il disegno del Condorcet, aveva decretato l'istruzione *imperativa e forzata*. La legge del 1833 (relatore Guizot) aveva ristabilito il principio, e il Romagnosi lo fa suo.

L'istruzione dev'essere obbligatoria, come è obbligatorio il servizio militare e il pagamento dei tributi, e tutto quanto è di pubblica necessità; e lo stato deve obbligare genitori e tutori a prestarsi ai doveri della socialità a vantaggio dei loro figli o pupilli. La legge deve andar contro alla avidità, o negligenza, o ignoranza dei genitori.

Un tale concetto era stato affermato, durante la *Convenzione*, in un disegno di legge del Bouquier, che stabiliva, contro i genitori ribelli, una multa uguale al quarto delle loro contribuzioni per la prima volta, raddoppiata in caso di recidiva, con l'aggiunta della sospensione decennale dai diritti civili per

i figli. Ma il progetto del Bouquier non faceva che inasprire la difficoltà pratica, derivante dalla condizione economica di un gran numero di famiglie. In generale, osserva il Romagnosi, l'istinto dei genitori è di migliorare la sorte della loro famiglia; ma quando sorga il conflitto fra l'estrema povertà e il perfezionamento della prole, le necessità della esistenza hanno naturalmente la prevalenza. Quindi i fanciulli, sin dalla più tenera età, invece d'esser mandati a scuola, sono impiegati in qualche lavoro, perchè possano guadagnare qualcosa ed aiutare la famiglia. Il Romagnosi vede tutte le difficoltà del problema; non per tanto ne scorge la soluzione: la società ha *l'obbligo*, egli dice, di eliminare questi inconvenienti. Tutte le istituzioni che si comprendono sotto il nome di *pubblica beneficenza* (ospedali, case di ricovero, soccorsi a domicilio, ecc.), costituiscono per il Romagnosi un dovere della società e dello Stato, che sono obbligati a soccorrere alla indigenza, infermità o impotenza non colpevole di alcuni dei loro individui; quindi egli vuole che lo Stato provveda anche a togliere le povere famiglie dalla dura alternativa e dal conflitto delle necessità della vita col perfezionamento della prole.

Per ciò, in un articolo degli *Annali di statistica* sulla *Istruzione primaria in Francia*, del 1833, egli richiede, a fiancheggiare l'istituzione delle scuole, quella di stabilimenti bene ordinati e con savia economia disciplinati, che valgano a risolvere il problema; ed anzi domanda che oltre a questo grado primitivo, ristretto alla prima fanciullezza, la beneficenza per la classe, che vive delle arti e dei mestieri, debba proseguire fino a che gli allievi possano riuscire di sollievo alle famiglie. Non precisa qui il suo pensiero, e non fa una proposta pratica; ma in altro articolo, dell'anno seguente, sulle *Scuole popolari e industriali*, l'idea si concreta.

Già fin dal 1697 il Locke, in una relazione al Governo in-

glese, aveva sostenuta la necessità di costituire le *working schools*, in cui i fanciulli dai tre ai quattordici anni dovessero essere accolti e trovar lavoro e nutrimento. Gli intenti, ai quali si inspirava il suo disegno, erano sociali e morali: la lotta contro la immoralità e la povertà, l'utilità da parte dello Stato di ovviare alla forzata incuria dei poveri verso i loro figli, di togliere i fanciulli al vagabondaggio, in cui apprendono il vizio e il delitto, per educarli invece, e formarne buoni cittadini, utili a sè ed alla società. Per la stessa convinzione dell'efficacia morale della istruzione, anche il Diderot, che la voleva obbligatoria e gratuita, reclamava per il fanciullo, nella scuola, oltre ai libri anche il pane. Ora nel 1827, inspirato da sentimenti filantropici, l' abate Ferrante Aporti, a imitazione degli Asili di infanzia, sorti già in più luoghi d' Europa e degli Stati Uniti, ne aveva fondato uno a Cremona, dopo aver conferito appunto col Romagnosi, per averne suggerimenti e consigli; e nel 1831 otteneva dal Governo il decreto di fondazione di un asilo, che gratuitamente accogliesse cinquanta fanciulli poveri. A questi veniva distribuita a mezzogiorno una minestra con pane a spese di oblazioni private e della Congregazione di carità; nel 1833 ai cinquanta alunni maschi s' aggiunsero cinquantatrè bambine. Il Romagnosi ne aveva parlato negli *Annali di statistica* del 1832, e da questa *Scuola infantile di carità in Cremona* gli è poi suggerita l' attuazione pratica del suo proposito di conciliazione delle necessità della vita nelle povere famiglie con l' ideale dell' istruzione estesa a tutti. E propone quindi l' istituzione di asili pel mantenimento provvisorio di questi fanciulli, accennando anche alla necessità « di provvederli di un decente vestito per presentarsi alle scuole pubbliche ». Con tale istituzione, egli dice, si supplisce assai meglio e più economicamente a tante e tante dispensazioni di limosine.

Non può sfuggire l' arditezza di una simile affermazione a quei tempi. L'opera che oggi è compiuta solo in parte e in alcuni luoghi o da municipi con la refezione scolastica, o da patronati scolastici, o da ricreatori laici, e che l'Aporti aveva tentato in Cremona dandole un prevalente carattere di privata beneficenza, il Romagnosi proclamava come necessità e dovere di stato.

E non solo per la educazione intellettuale, ma anche per la morale. Oltre ai più poveri, che non mandano i loro figli a scuola per farli lavorare e guadagnare qualche soldo, tutti gli artigiani in genere, o gli agricoltori, che devono lavorare tutto il giorno, e quasi sempre fuori di casa, non possono vegliare sulla condotta dei loro figli; quindi nasce in gran parte l'immoralità radicata in molte famiglie, che spesso riesce dannosa alle città, e si forma nei fanciulli, che ancora non sono in grado di esser mandati al lavoro, quella fatale e contagiosa abitudine all'oziosità, che una volta acquisita non si sradica più.

Quindi le istituzioni proposte, oltre a rendere veramente efficace l'obbligatorietà dell'istruzione primaria, e all'impedire tante malattie, che, contratte nella prima età per difetto di nutrimento e di cura, rendono poi i giovani infermicci, impotenti e peso inutile alla società, valgono anche come mezzo di prevenzione morale e politica, perché i fanciulli, ricevuti in sicuro asilo, vi sono educati all'ordine, alla disciplina e alla moralità. Triplice vantaggio pertanto: progresso civile e sociale, miglioramento fisico e igienico della specie, perfezionamento morale. E per questo compito si dichiara opportunissima la scelta, fatta nella scuola di Cremona, dell'età dai tre ai sei anni, come quella che forma il primo anello della catena intiera dell'educazione (1).

L'educazione morale, della quale il Romagnosi lamenta la

(1) *Dell'istr. prim. in Fr.*, 1409-1434; *Consider. sulle sc. popol.* ecc. 1473-4; *Sc. infant. di car. in Cremona* VI, 1477-1482.

separazione, comunemente operata, dalla pura istruzione mentale, deve essere una delle cure e degli elementi irreducibili di ogni buon governo, insieme con la tutela pubblica. Il Locke le aveva già, nei suoi *Pensieri sulla educazione*, assegnato il primo posto; il Kant, riprendendo il tentativo dell'Helvétius e del Saint-Lambert, aveva posto mano a un *Catechismo morale;* il Romagnosi rileva come l'educazione morale insegni a distinguere i beni dai mali, a scorgere le cagioni che li producono e i mezzi di prevenire, ovviare e metter riparo al danno; induca la coscienza della solidarietà sociale, e faccia quindi seguire per convinzione e non più per costrizione le leggi morali e sociali che portano al perfezionamento civile. L'educazione ha il compito di determinare la formazione e lo sviluppo di un potere inibitore delle tendenze cieche e sfrenate, col fornire ad esso impulsi coibenti o debellanti contro gli appetiti. Quando voi educate il cavallo, dice il Romagnosi, e vi fa una mossa inconveniente, voi adoperate la sferza. Ora ciò che nel cavallo non si puó fare che colla frusta, si fa nell'uomo coll'educazione, che produce il gioco della associazione delle idee e lo rafforza con l'abitudine (1).

Così l'uomo può sempre prevedere le conseguenze del suo operare e guidarsi secondo una norma morale.

Ma l'educazione morale non deve soltanto crescere e coltivare le buone disposizioni, bensì anche correggere le viziose. Coltura e correzione si rendono di una difficoltà spesso insormontabile, secondo il Romagnosi, non curandola nella età dai sette ai quattordici anni; perciò egli esige in questa età un predominio assoluto dell'educatore sull'allievo, che fa consistere in un isolamento dell'allievo da tutto ciò che può guastarne l'educazione, e in una vigilanza continua, che sorvegli il sorgere delle tendenze per poterle subito favorire o reprimere. Da ciò egli deduce la necessità dei collegi per quelli

(1) Qui si sente il discepolo del Condillac.

che sono destinati al pubblico servigio (1); e la affermazione rafforza con la considerazione che molti genitori, anche agiati, non sanno o non possono o non vogliono provvedere da sè a tale educazione; e che di più molti figli od orfani di padri benemeriti della patria han diritto ad aver ricovero in un luogo, ove imparino e s' avvezzino ad essere uomini veramente sociali.

Nessuno dei problemi e delle difficoltà teoriche e pratiche, che sorgono sulla questione della educazione nei collegi, è considerato dal Romagnosi, il quale non pare scorgere in essi che una applicazione della divisione del lavoro, per la quale l'educazione morale viene affidata esclusivamente a *specialisti* della materia, isolando l'allievo da ogni azione estranea perturbatrice. Questo isolamento, per altro, stando a quel che si dice nella *Scienza delle costituzioni*, parrebbe non dover cominciare che verso i sette anni. Ma non bisogna dimenticare che altrove è detto che l'età precedente, sino dai tre anni, forma il primo anello della catena dell'educazione, perchè in essa nascono e si determinano quelle tendenze, che poi durano per tutta la vita; e quindi anche per essa si reclama una vigilanza speciale degli educatori, e si proclama il dovere, da parte dello stato, di accogliere i fanciulli in appositi istituti, ove, con l'istruzione elementare e la refezione scolastica, ricevano anche l'educazione morale, che deve incamminarli sul retto sentiero.

L'educazione morale dovrebbe coltivare le buone tendenze nei fanciulli, e, reprimendo le cattive, esercitare un'azione preventiva sui delitti. Ma a così alta impresa non le bastano

(1) Di questi soltanto egli parla, perchè la necessità dei collegi è affermata appunto nella *Scienza delle costituzioni*. Forse, se ne avesse parlato in altra opera, l'avrebbe affermata per tutti quanti i fanciulli, sia perchè le ragioni addotte sono di indole generale, sia per l'impossibilità pratica di determinare, alla età di sette anni, chi sarà destinato ai pubblici uffici, e chi no.

le forze: molteplici sono gli elementi della educazione dell'uomo, molteplici le cause dei delitti; e se gli elementi e le cause di ordine economico, sociale e politico contrastano all'opera dell'educatore, la rendono nulla anche quando sia stata la più diligente e sagace applicazione del più perfetto sistema (1). Occorre dunque che all'opera dell'educazione morale sia associata e coadiuvante l'opera di quella, che il Romagnosi chiama *educazione sociale*, cioè di tutta la complessa suggestione dell'ambiente, il cui ufficio, egli dice, è formar uomini che si occupino in cure utili, che usino fra loro i riguardi dovuti alla *convivenza*, e si soccorrano nei bisogni, o siano uomini operosi, rispettosi e cordiali.

Questo è compito della politica e della legislazione (2), la cui azione dovrebb'esser parallela a quella dell'educazione, e che, a differenza di questa, devono agire non sulle persone, ma sulle cagioni, facendo cospirare le cognizioni, gli interessi e le opere al loro fine. L'educazione può ben affaticarsi a reprimere le cattive tendenze; « senza la spinta comune degli interessi sociali, dice il Romagnosi, è impossibile trionfare dei vizi individuali radicati nelle ingenite predisposizioni ». Questa

(1) *Sull'ordinam. della filos. morale*, I, 731-734; *Gen. del dir. pen.*, 12, 931, 1021-2; *Dell'istr. pr. in Francia*, 1433; *Sc. delle cost.*, 355; *Ric. sulla val. dei giud.*, 370.

(2) Potrei aggiungere, dice il Romagnosi, l'azione della religione, moderatrice delle passioni umane; ma pur essendo mezzo di comune educazione, essa non ritrae la sua forza che dal concorso delle altre cause dipendenti dalla educazione. — Qui cade in acconcio riferire l'opinione del Romagnosi sulla istruzione religiosa. Come appare dal precitato passo della *Scienza delle cost.*, egli riconosce all'istruzione religiosa una efficacia morale; ma non pertanto la vuole completamente esclusa dal pubblico insegnamento: è compito che spetta ai genitori, e però altri non ha diritto di immischiarsene, e neppure di consultare i loro desideri. Può essere contemporanea alla istruzione primaria, che è di dovere sociale, ma deve procedere disgiunta e riservata ad altra sfera. E ciò per più ragioni: O si vuole che l'istruzione religiosa sia impartita dallo stesso maestro incaricato dell'insegnamento pri-

parte delle sue teorie, che riguarda i rapporti della educazione e della morale in genere con la costituzione sociale, la legislazione e il gioco degli interessi sociali e individuali, è tutta informata alle idee della scuola utilitaria, e più specialmente del Bentham, che pur egli combatte in varie opere, e sopratutto nella *Genesi del diritto penale* (1). Gli interessi materiali sono affermati come l' origine e l' impulso delle azioni e della condotta degli individui nei loro rapporti coi loro simili e con la società; e da questo principio è fatta derivare la necessità di stabilire l' accordo fra gli interessi particolari e i collettivi, perchè nessun impulso contrario venga a turbare o distruggere la faticata opera della educazione morale. « Invano prima che un allievo sia introdotto nel mondo e abbandonato a sè stesso pensato si avrebbe a fargli contrarre certe attitudini e certe abitudini, se prima non si avesse pensato ad ordinare il movimento sociale giusta i dettami del dovere, e preparando gli impulsi che rendono e mantengono gli uomini operosi, rispettosi e cordiali. Tutta l' opera precedente rimarrebbe perduta, o in massima parte dissipata, allorché nel libero movimento sociale, posteriore alla detta pedagogia, si trovassero impulsi, esempi ed opinioni contrastanti.

mario; e allora questi può trovarsi nel caso o di non avere la competenza necessaria e sufficiente per età od altro ad essere maestro di religione, o di esser posto in conflitto con la propria coscienza, se non segue la religione che deve insegnare. O si vuol delegare a tal uopo uno speciale istitutore ecclesiastico, e questo vien messo quasi necessariamente in una specie di conflitto con l' istitutore laico. In entrambi i casi poi non si può evitare il pericolo di eccitare dissidenze nel grembo stesso degli allievi uniti. — Queste sono le ragioni addotte dal Romagnosi contro la istruzione religiosa, intesa nel senso di insegnamento pubblico ed obbligatorio. Egli afferma la necessità della religione, ma vuole che « l'amministrazione di lei sia delegata con discernimento, nè venga dislocata o confusa contro diritto, per oblique intenzioni ministeriali o personali ». (*Dell' Istr. prim. in Francia*, 1450).

(1) *Della dottrina morale in G. D. Romagnosi* si è recentemente occupato Giuseppe Mazzalorso (Bologna, 1902), ma senza determinare particolarmente la posizione del Romagnosi nella filosofia morale del suo tempo.

Nell' educazione sociale ciò che decide assolutamente si è il movimento comune degli interessi e quindi degli impulsi e delle opinioni nate dalla situazione economica morale e politica ». Così il problema pedagogico e morale diventa essenzialmente problema economico e sociale. In quanto che, osserva il Romagnosi, le correnti diverse, cospiranti o divergenti, degli interessi, esercitano la loro azione anticipata anche sulla educazione domestica o privata, perchè le famiglie sono esse pure travolte nel vortice degli interessi sociali, che non sono in fondo se non la resultanza della somma e della combinazione degli interessi individuali, i soli che siano reali e concreti. Dunque, egli dice, noi possiamo, sì, col nostro pensiero distinguere l' azione domestica da quella pubblica; ma nella pratica esse sono così necessariamente connesse, che è impossibile disgiungerle. C' è una tale intima unione e dipendenza causale, che l' effetto è impossibile a ottenersi, senza operare sulle cagioni fondamentali che lo producono.

Ora quest' opera spetta alla società e alla legislazione, e in ciò il Romagnosi s'accorda pienamente con le teorie della scuola utilitaria francese ed inglese (Helvétius e Bentham). Ma qual' è la parte che resta alla educazione, e in quali rapporti si trova essa con la legislazione?

Il *vortice prepotente degli interessi* trascina ineluttabilmente l' uomo, talchè, se fosse contrario a quella operosità, rispettosità e cordialità reciproca, che il Romagnosi pone come scopo supremo della educazione morale, questa avrebbe invano speso le cure e l'opera sua. Anzi v' ha di più: che essendo gli educatori stessi, come tutti gli individui, trascinati dalla corrente comune, non potrebbero spingere gli allievi in altra direzione. Quel che s' è detto della educazione morale dicasi anche della intellettuale. « Se gli interessi materiali, dice il Romagnosi, sono concordi ad un' equa ed assicurata distribuzione di facoltà, l' istruzione

gioverà come una face che serve ad illuminare e far conoscere il vero tornaconto personale inseparabile dal sociale; se poi non sono concordi, essa associata a cuori male sospinti sarà un mezzo di più per raffinare la malizia, propagare la corruzione, rafforzare l'egoismo e accreditare la perversità. » Dunque se la così detta *educazione sociale* dev'essere l'opera della legislazione, e le leggi son fatte dagli uomini, i quali, quando gli interessi materiali avversano l'opera dell'educazione sociale, non possono trovare nè impulso contrario nè ritegno nella educazione morale, e trovano nella istruzione solo un mezzo di raffinare la perversità, l'educazione dovrebbe confessare la propria impotenza per un lato, la propria dannosità per l'altro. Ci troviamo in un circolo senza uscita, da cui solo il mutarsi spontaneo della corrente degli interessi, indipendente dall'opera della educazione, potrebbe trarci.

Così il Romagnosi, che pure nell'*Uso della dottrina della ragione* aveva affermato che l'educazione, la quale informa la condotta morale, si trova in potere di ogni civile consorzio, non trova, nelle *Osservazioni statistiche sulla criminalità in Francia*, altra giustificazione all'istruzione che il dire: malgrado tutto questo non si può nè si deve negligere l'istruzione, perchè indispensabile alla sussistenza di gran parte della popolazione, e, quindi, alla tranquillità della convivenza. Ma nel parlare della *Istruzione primaria in Francia con la legge del 1833* trova un nuovo argomento. « Gli uomini, dice, nascono ignoranti e con certi bisogni di tendenza indefinita, e come ricusano la fatica, ricusano anche di piegare la loro volontà. Pertanto ad ogni nuova generazione conviene agire su questi elementi grezzi per educarne la mente e la volontà alle esigenze della convivenza sociale. Coi buoni lumi si correggono i mali ordini e le male leggi. Con l'abilitare tutti i cittadini a procacciarsi l'istruzione almeno tradizionale, la fortuna fa sor-

gere alcuni uomini che accusano gli abusi, segnano i principî e tracciano le riforme » (1). All'istruzione pertanto è riserbato soltanto l'ufficio di rendere possibile l'opera della fortuna: una parte modesta, e nella quale l'opera della collettività, che nel sistema degli utilitaristi più vicini di tempo al Romagnosi era venuta in prima linea al primo posto, viene sostituita da quella di pochi individui, ai quali viene attribuito il compito di riformare, con la legislazione, le basi e le determinanti della educazione morale.

Dell'educazione è diminuita per una parte l'importanza; ma d'altro canto, con l'averla intimamente collegata coi problemi sociali, e resa un problema sociale essa medesima, il Romagnosi ottiene efficacemente l'intento di additarla come cura precipua ai governi e alla società intiera, considerandola come funzione di stato in sè e in tutti i numerosi, vasti e complessi problemi che da lei sgorgano o con lei sono collegati. E d'altra parte non è senza importanza il fatto che uno dei suoi scritti si intitola: *Del principio del sapere come principale fattore dell'economia politica.* Questo titolo è un indice sintomatico della convinzione, profonda nel Romagnosi e in più scritti espressa, che l'educazione sia uno degli elementi più importanti, e forse il primo, del progresso sociale e di quel benessere generale, che deve far cospirare la corrente irresistibile degli interessi con l'ideale del perfezionamento morale.

RODOLFO MONDOLFO.

(1) *Genesi del dir. pen.* 1042-1085; *Osserv. statist.* ecc. 93; *Dell'uso* ecc. 465; *Dell'istr. prim. in Fr.* 1416.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Hermann Cohen. — **System der Philosophie**, Erster Theil: Logik der reinen Erkenntniss (pagg. XVII-520. Berlin, Bruno Cassirer, 1902).

Quest' opera del dotto neo-kantiano, Professore dell' Università di Marburgo (dove insegnò negli ultimi due anni di sua vita anche F. Alb. Lange) è il fondamento di un sistema di filosofia che consisterà in un rifacimento (Reconstruction, VII) rigoroso del sistema kantiano. Per l' autore ogni verace fecondità della filosofia contemporanea é subordinata alla condizione che con pienissima confidenza essa muova dalla dottrina, dal metodo e dalla terminologia kantiana: — del Kant si deve dire quello che egli disse una volta a proposito di Platone: un filosofo mediante un conveniente ordinamento dei suoi principî può intendersi meglio di quello che non abbia inteso sè medesimo.

Una *logica della pura conoscenza* non può concepirsi senza aver riguardo allo sviluppo storico delle dottrine logiche; l'autore si propone, ed egregiamente attua il proposito, di mettere a riscontro il suo pensiero con quello dei logici più eminenti antichi e moderni.

Il disegno di tutta l'opera e insieme le basi critiche di tutto il sistema appaiono chiaramente dalla

Introduzione (pagg. 1-64). — Il vocabolo « conoscenza », il più augusto della lingua, si usa in quattro sensi diversi, cioè: 1.° come risultato particolare e concreto di una qualsiasi indagine, ossia conoscenza del particolare; 2.° come conoscenza del generale, ma non unificata; 3.° come conoscere in genere nel senso corrente dell' espressione, che non implica però nessuna verace unità, essendo illusoria quella che si denomina « unità dei processi psicologici »; 4.° come conoscenza pura, ossia fondata sull'idea; « Die Idee bestimmt durch die Reinheit den Werth der Erkenntniss » (pag. 6).

Che cos' è l' Idea? A questa domanda deve rispondere la

storia delle vicende che nelle scienze matematiche e fisiche attraversò l' Idea platonica: giacchè il concetto di « ipotesi » in Keplero, il « mente concipio » di Galileo, l' infinitesimale del Leibnitz, e specialmente il « principio » del Newton sono altrettanti aspetti che nella storia dal metodo scientifico assunse il fecondissimo concetto dell' Idea platonica. L'opera de' suddetti filosofi è poi integrata dal Kant, pel quale il sistema del Newton non è una semplice dottrina della realtà astronomica, ma altresì sistema dei principî e perciò dei metodi della scienza pura. Il metodo del Kant è proseguimento del metodo del Newton: perciò in lui la critica s' impadronisce del luogo che era prima assegnato alla metafisica: colla critica « die Arbeit der Metaphysik war jetz nicht etwas gethan; aber sie konnte jetz auf einem klaren Boden anfangen » (pag. 8-9). Nella determinazione dei rapporti che intercedono tra la metafisica e la conoscenza matematica delle leggi della natura, sta la vera e immortale gloria del filosofo di Konisberga.

Senonchè anche la critica del Kant a sua volta deve essere corretta. Per un assai spiegabile riguardo verso l' empirismo inglese non solo, ma anche verso la metafisica leibnitziana, egli fu indotto a distinguere l'intuizione dal pensiero e a porre quella a base di questo. Tale malaugurata concessione invalida la critica: — il Cohen si propone di ridurre la dottrina critica alla sua purezza: il pensiero non deve muovere che da sè stesso (« Das Denken darf keinen Ursprung haben ausserhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muss » pag. 11-12). — Perciò si comprende come il nostro filosofo incominci colla Logica: solo questa disciplina può essere una vera *critica della ragion pura*.

Essa non può però essere logica formale, di cui il « fantasma » il Cohen ascrive a colpa di Aristotele, e che non riuscirebbe logica della conoscenza *del reale;* tanto meno vuol essere una grammatica generale, perchè se il contenuto della lingua è la sostanza della ragione (der Gehalt der Sprache ist der Inhalt der Vernunft, pag. 13) le forme di questo contenuto sono poi le conoscenze: nè il compito di una logica della conoscenza pura deve confondersi con quello della psicologia, il cui problema capitale è l' unità non della conoscenza, sibbene della coscienza; distinzione questa, difficile a conservarsi,

ma doverosa. L' unità del pensiero scientifico, che si propone la logica, non si può neppure conseguire mediante un' unificazione delle conoscenze scientifiche, che, più che altro, sarebbe meccanica iustaposizione.

Si ottiene invece collo studio dei loro metodi. Ma il metodo é già pensiero: converrà dunque prendere le mosse da una scienza speciale, i cui metodi mettano in evidenza i procedimenti di tutto il pensiero scientifico. Questa scienza, come assai meglio che Aristotele, aveva compreso Platone, (pel quale il Cohen non dissimula le sue simpatie) è la matematica.

Ma che cosa é il pensiero scientifico? Non è, intanto, semplice associazione, nè unione del pensiero coll' intuizione, nè sintesi di una moltiplicità che a lui sia data (« gegeben »); questa è la fatale espressione (der verhängnisvolle Ausdrück, pag. 24) che spiega tutti i pericoli che nella critica Kantiana incombono all'originalità ed all'autonomia del pensiero, il quale appare con essa privato della sua facoltà creativa. Il pensiero scientifico è produzione (Erzeugen, Erzeugniss, Erzeugung sulla diversità delle quali parole il Cohen insiste) *dell' unità*, come dimostra la storia della filosofia, dove li τί ἐστι di Socrate, il τὸ τί ἦν εἶναι di Aristotele (cioè un pre-essere che fondi e garantisca l' essere) significano la ricerca per opera del pensiero di un principio della realtà che dia ragione della sua attività (nicht was ist, ist das Sein, sondern was war, macht das Sein auf) e ne unifichi le infinite forme.

La dimostrazione di questa verità, iniziata da Nicolò da Cusa colla sentenza che l' infinito deve servire di strumento e di mezzo per la scoperta del finito, si compì mediante il calcolo infinitesimale, che dando scientifica dignità ai concetti di movimento di materia e di forza é strumento della matematica applicata allo studio della natura ed è, ad un tempo, il trionfo del pensiero puro. Se la logica deve essere logica delle scienze naturali studiate matematicamente (« der mathemathischen Naturwissenschaft ») non può a meno che svolgersi attorno al principio regolatore del metodo infinitesimale; di qui deve derivare nella logica la pura sicurezza, la infinita e creativa autonomia del puro pensiero: solo in tal modo questo potrà essere presentato come vera e propria « produzione dell'unità ».

Ma non si dà produzione senza origine (Ursprung), perchè

altrimenti il pensiero non potrebbe considerarsi come generante (« praegnant » pag. 32): quindi la Logica deve essere Logica dell'Origine: tutte le conoscenze pure devono considerarsi come emanazioni (il Cohen dice precisamente « Abwandlungen » pag. 33) del principio dell'Origine: il che significherebbe che la logica deve proporsi come problema fondamentale la ricerca del principio, del fondamento, del germe di tutte le conoscenze, come, ciascuna per il suo oggetto, fecero le scienze moderne. — Una dottrina che prende le mosse così da lontano estende il suo impero non meno sulla morale e sull' arte (assai più legittimamente che non faccia la psicologia) che sulle scienze descrittive della natura; e delle scienze morali stesse deve determinare il valore e il compito speciale.

La ricerca di questo fondamento deve farsi nel campo del concetto o in quello nel giudizio?

Secondo il Cohen, le categorie non sono che le forme e direzioni fondamentali del giudizio (questa è dottrina che si trova già in Aristotele, sebbene sia stata un po' trascurata); la categoria è la meta del giudizio e il giudizio è la via alla categoria.

Ma la categoria a sua volta non è poi da confondersi colla rappresentazione: il pensiero puro non è partizione, non è viaggio sulla traccia delle sensazioni, ma è indivisa attività, o per dir meglio è sintesi attiva, è ad un tempo divisione ed unificazione: e l'unità del pensiero così intesa, che riposa sull'unità del giudizio, rende possibile a un tempo l'unità della conoscenza e l'unità dell'oggetto: mentre la prima è messa in evidenza dalla Logica, la seconda, creazione del giudizio, è messa in evidenza dalle scienze col loro principio della conservazione della energia.

Senonchè come la conservazione dell' energia è correlativa alle sue trasformazioni, così l' unità delle conoscenze è unità delle loro varietà e l'attività del giudizio si presenta sotto diversi aspetti, assume diverse forme; però la determinazione di queste non dev' essere fatta su principio psicologico, ma dal punto di vista della conoscenza pura: esse anzi non sono che modi e indirizzi della conoscenza pura. Perciò si dividono: 1° in giudizi della logica cosiddetta formale, alla quale il Cohen dà il nuovo fondamento suaccennato, cioè il concetto d'origine:

sono *i giudizi delle leggi del pensiero* : 2° applicazioni dei giudizi originarii alle dottrine matematiche, cioè *giudizi della matematica pura:* 3° *giudizi delle matematiche applicate.*

Queste sono le tre classi fondamentali : a cui si aggiungono i giudizi relativi al metodo, che riguardano la elaborazione e la metodica trattazione della ricerca, secondo i gradi del suo svolgimento.

I giudizi delle leggi del pensiero. — (p. 65-101). — Sono i giudizi di *principio* o d'*origine*, d'*identità*, di *contraddizione.*

Giudizio dell'origine. — La logica classica ebbe il grave torto di abbandonare il concetto di principio (ἀρχή) alla metafisica: ciò fece considerare il « dato » come qualche cosa di estraneo al pensiero. Mentre per la metafisica il dato è A, per la matematica, assai meglio, il dato è X : questo segno non significa punto l'indeterminato, ma il determinabile (nicht die Unbestimmt sondern die Bestimmbarkeit, p. 58).

La formula interrogativa con cui Socrate e Aristotele formulavano l'idea (τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι) avrebbe dovuto far presente che il vero principio è un dato non della realtà, ma del giudizio : o, per dir meglio, che la realtà stessa non è se non nel giudizio. Ciò posto, il principio della realtà, del « qualche cosa » non può cercarsi nel « qualche cosa » (in den Etwas kan der Ursprung des Etwas nicht zu suchen sein, p. 69), sibbene nel « niente ».

Che cosa è il niente? È il prodotto del più profondo logico smarrimento (il Cohen lo chiama Verlegenheit, Umweg, abenteuerlicher Umweg ecc.) « che non si lascia scoraggire dalla disperazione nella conquista dell'essere : » è il vuoto di Democrito, il τὸ μὴ ὄν del Sofista platonico, l'ἀόριστον di Aristotele, ecc., è il supremo dato originario. — Come trarre dal niente il qualche cosa? Mediante la « continuità », legge del pensiero puro, indipendente dalla sensazione, categoria per mezzo della quale tutti gli elementi del pensiero, in quanto possano valere come elementi della conoscenza, vengono prodotti dal Principio. Il Niente non è dunque punto un'idea correlativa dell'essere, ma è soltanto « il trampolo su cui deve essere fatto il salto attraverso la continuità, per giungere al

qualche cosa : » non è l'idea di qualche cosa, ma un'idea di attività, o come dice altrove, un *Zwischengedanke.*

Giudizio d'identità. — Come la continuità distingue il giudizio dalle sensazioni che sono per natura loro discontinue così la identità che è unità, lo distingue dalle rappresentazioni, che sono varie e molteplici. Come il giudizio di origine implica una domanda, il giudizio di identità (A è A, assai meglio che A = A) è affermazione, assenso, *Versicherung.* (Apuleio neo-platomico chiamava il giudizio affermativo : *dedicatio*). Essa poi non si deve confondere coll'associazione, (Verbindung), nel qual caso la logica sarebbe un inutile duplicato colla Psicologia: la stessa associazione deve essere preparata, e il primo atto di questa preparazione è l'asseveranza : — ne può confondersi coll'uguaglianza, perchè mentre questa garantisce la coesione degli elementi tra loro, essa garantisce invece la coesione dell'elemento colla sua origine : e garantisce così insieme l' unità vera dell' oggetto e della conoscenza.

Giudizio di contraddizione. — Come il giudizio d' identità è fondato sull'affermazione che è *dedicatio*, così quello di contraddizione è fondato sulla negazione che è *abdicatio.* Il « non » che lo esprime è frutto della stessa attività del giudizio, che « a ciò che si arroga di divenir contenuto, nega questo diritto »: « esprime la sicurezza dell'identità contro il pericolo del non — A ». Analogamente a quanto si disse per l' identità, non bisogna fare della negazione una rappresentazione e così confonderla colla distinzione, e neppure, sempre cedendo ad un pregiudizio psicologico, confonderla colla privazione, come fece Aristotele, il quale così fu condotto stranamente a pensare che essa fosse immanente nelle cose.

Il principio della negazione logica espresso primamente ed esattamente da Parmenide è guarentigia di sicurezza per la legge etica come per l'obbiettività delle scienze fisiche. « Non solo, come Aristotele poteva pensare, l'oggetto non consegue la sua entelechia finattantochè esso non sia un non-ente cioè potenzialmente: ma, quel che è peggio, l'oggetto non potrebbe venir in luce, se la negazione non lo potesse tutelare ». L'autore si compiace di indagare i rapporti tra il giudizio di contraddizione e parecchi concetti filosofici o fatti del pensiero, come l'errore,

il dubbio, l'ipotesi, la continuità, la materia considerata come apparenza in Platone e come τὸ μὴ ὄν nei neoplatonici ecc.

Le tre forme del giudizio esaminate sopra possono tutte raccogliersi nel concetto di *qualità*: la quale è perciò il primo passo del pensiero e la prima condizione della conoscenza pura.

I giudizi della matematica, (pag. 102-178). — Sono i giudizi di *realtà*, di *pluralità*, (e non *molteplicità*) e del *tutto* (non *universalità* e neppure *totalità* che vale unicamente come risultato dell' induzione).

La *realtà*. — La matematica moderna, a differenza dell'antica, è dominata dal concetto del divenire, ossia da quel giudizio di origine, che come gli altri due giudizi del pensiero, cioè l'identità e la contraddizione, domina tutti i campi dello scibile. Il Newton e il Leibnitz, il primo col principio di flussione, il secondo col concetto degli infinitesimi diedero valore matematico a quel principio di origine dal Niente (nel senso che vedemmo sopra) che era rimasto fino allora quasi del tutto nascosto nelle speculazioni dei filosofi. — L'infinitesimale è unicamente fondato nel pensiero, non tien dietro all' estensione (*imo extensione prius*, diceva Leibnitz) ma le serve di fondamento.

Ora l'infinitesimale è una realtà (Realität) che non è però da confondersi coll' *attualità*, (Wirklicheit) dominio dell' esperienza: dicendo che è reale, si intende soltanto dire che l' infinitesimo è assolutamente dato, come è dato un punto assoluto da cui prende origine la curva, che è ad esso comune colla tangente e che è per dir così la legge della sua direzione, come è dato il punto di partenza che serve a determinare l' accelerazione del movimento: insomma realtà significa « assolutamente determinato ».

L'infinitesimo non è dunque soltanto un artifizio (Kunstgrift) della tecnica matematica: è invece l' applicazione dell' attività giudicatrice a quella categoria di realtà che essendo l' unico mezzo per contrassegnare l' ente come tale, può sola servire di fondamento alle leggi della natura. Mentre il giudizio puro di continuità significa il collegamento del qualche cosa col niente, il giudizio di realtà significa l' interno e statico collegamento del qualche cosa con sè stesso.

La realtà é unità (Nur die Einheit erzeugt und gervährleistet nach ihm das wahrhafte Sein, pag. 116) in quel senso scientifico che la rende conciliabile colla separazione (anch'essa legge del pensiero puro) mediante il concetto della « conservazione » che é divisione dell' unità e unità nella divisione. — Questa conservazione spiega anche l' individuo, che è per le scienze morali quello che l' infinitesimo, l'atomo è per le scienze fisiche.

La pluralità. — Che cosa significa « pluralità » per il pensiero puro? Dato A (identità ed unità) come metodicamente (non psicologicamente) può prodursi B? Il B é il diverso o per dir meglio, l'altro di A, é l'aggiunto ad A, il più. Ma già vedemmo che una delle due operazioni del pensiero puro, è là divisione: orbene la possibilità dell' addizione ossia della pluralità devesi comprendere per mezzo del concetto di divisione. Il numero significa per Pitagora la realtà perchè il contenuto di ogni pensiero puó solo esser creato per mezzo di quel metodo, che consiste nel passaggio ideale dalla divisione all' addizione.

Ma questo passaggio non é comprensibile senza la categoria di tempo. Il C. esamina minutamente la dottrina Kantiana intorno al tempo alla quale muove parecchi appunti. Egli trattó bensì il tempo come uno schema, come la condizione della realtà (Bett für aller Fluss der Realität, pag. 128) ma ne fece sempre una forma dell'intuizione e quindi la purezza della nozione é sospetta: egli la riduce a un misto di pensiero e di rappresentazione. Mentre il sensismo considera la successione come espressione del tempo, la matematica alla successione empirica sostituisce il concetto di serie, più addatto per formularlo perchè esprime quello sguardo nell' avvenire che é veramente caratteristico del tempo: il passato si seria, si dispone nel futuro (« An die anticipirte Zukunft reih sich, rankt sich die Vergangenheit, pag. 131). Tale è appunto la prima forma della Pluralità: il simbolo del tempo puro sarebbe A + ...

Il *più* non é che un avanti e un prima (ein Vorwärts, ein Voraus, pag. 137): la categoria di numero deve poi concretare questo semplicissimo tempo che non esprime altro che l'attività del produrre. Ma il numero, di bel nuovo, non produce nessun B, neppure nessun A, e neppure nessun X; non produce che

l'unità, mediante il tempo che in esso è latente: è questo che prepara la diversità, la pluralità, il numero. Mediante il numero poi gli elementi e le cose vengono separate e differenziate tra di loro come elementi indipendenti, vengono ordinate.

Lo scopo ultimo a cui tanto la categoria di numero quanto quella di tempo debbon servire è di generare il *contenuto*. La pluralità é una speciale e indipendente categoria come la realtà: infatti il numero principia dall'infinitamente piccolo, ma questo stesso non può iniziar nulla, se non è a ciò abilitato dalla pluralità. Col metodo degli infinitesimali l'X viene rappresentato già come una pluralità : X si differenzia da A e dall' 1 (uno) perchè in esso é pensato la determinabilità, cioè la variabilità, cioè la pluralità. Così la stessa unità é unità della molteplicità.

Si dà forse un'unità che sia indipendente e come tale debba essere consacrata in una forma speciale del giudizio, che sia non unità, ma particolarità: oppure non avevano ragione gli Scolastici col loro effato: *singulare sentitur?* Il Cohen ritiene che il concetto di particolarità, come unità, metta in serio pericolo non solo il valore del pensiero puro, ma persino l'idea stessa di unità: la particolarità per lui non è altro che una forma subordinata al giudizio di pluralità.

Questa ha poi il suo valore anche nelle scienze morali: la società civile è una lotta di particolarità etniche, nazionali, individuali.

Il tutto. — Il concetto di totalità è antico e prima che a dare consistenza al pensiero fu destinato a guarentire il concetto monistico e panteistico dell'unità della natura: esso però si rivelò assai fecondo non solo per la descrizione della natura, ma altresì per la sua matematica sistemazione. Mentre fin quì l'A. considerò il numero come *realtà* e *pluralità*, ora deve considerarlo sotto forma di numero irrazionale. Il numero irrazionale come diede origine al concetto di serie, così lo integra e lo completa: l'idea di serie è la perfezione della serie; e la perfezione, il completamento della serie è il tutto.

L'infinito è il mezzo metodico fondamentale di proseguire la serie dell'operazioni, in conformità della legge di continuità, sia per generare il numero dal suo principio e definirlo come realtà, sia per mettere in evidenza il rapporto delle operazioni, disciplinate giusta la stessa legge di continuità.

Entrambe le forme dell'infinito (infinito come principio e infinito come serie) hanno perciò nella continuità la loro origine: anzi questa comunanza d'origine si rappresenta già nella serie infinita. L'algebra mediante il suo simbolismo può soltanto esprimere la concatenazione che esprime la totalità della serie, ma questa non può poi rappresentarla nel calcolo: a ciò si presta il calcolo degli infinitesimali. Ma lo scopo di questo infinitesimale è il calcolo integrale. L'integrale non è che l'*unità*, nella quale trovano accordo la serie infinita e l'infinitesimo: l'infinitesimo non sarebbe stato pensato se non fosse stato per trarne fuori l'unità. — Le unità del calcolo integrale rendono in ultima analisi possibili quelle determinazioni per le quali le scienze della natura riconoscono le varietà dei corpi nell'unità della natura medesima. Quella creazione del contenuto, che vedemmo essere il loro scopo essenziale si ottiene non mediante la pluralità, ma mediante il tutto. Così l'unità non ci apparve mai per sè come categoria: essa ci apparve invece prima come carattere della realtà, poi come sintesi della pluralità e ora finalmente come tutto.

Ma per garantire la realtà dell'oggetto, in quel senso che vedemmo sopra essere necessario per il pensiero e per la scienza, occorre una nuova categoria. Il tempo dal caos delle sensazioni e delle rappresentazioni trae un cosmos dal puro pensiero mediante i numeri: ma il contenuto di questo cosmos è puramente interno (Innen-Gehalt). Esso si può considerare come una metodica preparazione del contenuto, una promessa; ma è sempre ancora preparazione e promessa.

Ciò che invece ne trasporta *in medias res* è lo Spazio. L'essere deve estrinsecarsi enuclearsi dal pensiero: ciò non è punto una violazione dell'identità: l'esterno non è una contraddizione, ma una creazione del pensiero: solo per questa via il pensiero giunge ad essere pensiero della Natura.

Lo spazio non è sensazione o rappresentazione, è categoria: e questa categoria deve tradursi ad effetto nel giudizio del tutto come il tempo in quello di pluralità; la pluralità prepara solo il contenuto, non lo crea; il tempo è un passare avanti e un guardare indietro (ein Vorwärtsdringen und Rückwärtsschauen, pag. 166); il contenuto invece è unità, è in-

sieme (Beisammen, Zusammen) e come tale è prodotto dello spazio: se lo spazio dovesse semplicemente collegarsi colla pluralità, o se consistesse in essa, verrebbe soltanto determinata una parte di spazio e dovrebbe considerarsi come un specie di tempo. Perciò la rappresentazione dello spazio si deve cercare nel calcolo integrale. « E siccome é uno dei più profondi insegnamenti delle scienze moderne che lo spazio deve pensarsi come forza-spazio, e la forza come rappresentazione della continuità si rivela nell' infinitesimo, così ragion vuole che lo spazio non sia circoscritto entro distanza finita, sibbene sia dato in quel tale tutto nel quale la continuità possa realmente operare » (pag. 171).

Il concetto di pluralità non sarebbe neppure sufficiente a spiegare la vita sociale: questa deve integrarsi mediante il tutto: il diritto della potenza dello Stato si giustifica solamente mediante la potenza ideale del tutto : il popolo deve nello stato conseguire la sua unità, che é il tutto.

I giudizi di unità, pluralità e del tutto sono giudizi di quantità: questo termine, usato come quello di qualità, per la prima volta da Apuleio neoplatonico ci serve di passaggio dalla matematica pura alle sue applicazioni, alle scienze della natura. Non devesi ripetere l'errore del Newton e del Leibnitz di considerar quei giudizi unicamente come metafisici: conviene riprendere in nuovo esame, illustrare colla luce della conoscenza pura il vecchio problema del rapporto tra pensiero ed essere.

I giudizi delle scienze naturali. (pag. 179-348). — Sono quelli di *sostanza*, di *legge* e di *idea*.

La sostanza. — Dopo una corsa attraverso la storia filosofica del concetto di sostanza che é contrapposto da Aristotele al relativo, mentre invece questo è giustamente considerato dal Kant, autore di quello che il Cohen chiama « Relativirung der Substanz » (pag. 186) come integrativo del concetto di sostanza diversificando recisamente questa dall'incondizionato, ne studia, sempre storicamente, i rapporti col concetto di mutamento, che consiste in un lavoro metodico (Methodische Operation p. 188) corrispondente ai processi della natura, la quale più che diversità è mutamento (« Die Verschiedenheit bezei-

chnet nur das Problem; die Veränderung aber das ist Mittel zur Bearbeitung des Problems » pag. 188).

Così la sostanza si risolve nella relazione, cioè nella completa e universale relatività dei processi della Natura. La precisa espressione della sostanza è l'incognita, l'x, cioè l'unità variabile, Ma allora si rileva ai nostri occhi un rapporto più profondo: quello tra sostanza e movimento: per l'intendimento del dinamismo idealistico, che è inerente alla conoscenza matematica della natura, nulla evvi di più « sconcertante e funesto » quanto il porre la materia e il movimento di fronte e in antagonismo alla coscienza e al pensiero: invece il movimento è una categoria, un fatto del pensiero puro e la sostanza significa la *conservazione del movimento:* e per conservazione non s'intende più l'essere in universale, che si conserva da sè, sibbene la conservazione che rende possibile il movimento: e l'oggetto, cioè il contenuto della conoscenza consiste nella correlazione necessaria tra conservazione e movimento. Un concetto analogo ci serve a chiarire i rapporti tra sostanza e origine: l'origine della sostanza, se questa non è che conservazione del movimento e se il movimento non è che trasformazione (Verwandlung), non potrà essere che l'inerzia non intesa nel vecchio senso statico cioè come riposo, ma come caso speciale di movimento.

Il grande valore della categoria di movimento è rivelato anche da quell'idea di sostanza che prende il nome di materia. La materia nel senso moderno è considerata come l'imponderabile: ma questo nuovo concetto divenne chiaro solo quando fu considerato in relazione col movimento, il che fu fatto per opera del Des Cartes, del Galilei, del Leibnitz e del Newton.

L'imponderabile considerato in sè significa soltanto un elemento in sè generato e reale: ma il rapporto degli elementi richiede la categoria di movimento; senza questo la materia sarebbe quella unità assolutamente omogenea e indistinta che vedemmo essere la negazione dell'essere e del pensiero. Solo con siffatti criteri si risolvono in modo da non cadere nel pregiudizio del realismo le quistioni dei rapporti tra sostanza e attributi, dell'essenza e dell'esistenza ecc.

Il soggetto delle moderne scienze morali ha significato di

sostanza ma suo termine correlativo è l' *azione morale*: se la sostanza, come materia, è l'idea correlativa di movimento, il soggetto, come spirito, lo è dell'azione: l'uomo non è una macchina, ma trova la sua vera libertà nell'agire morale.

La legge. — La sostanza prepara la realtà, ma solo il movimento è ciò che la manifesta: questo movimento è soggetto a *leggi*, che sono i suoi principî (Newton).

Il concetto di legge in questo senso nella speculazione greca è poco più che accennato: l' « assioma » di Euclide mal vi corrisponde e non serve per la conoscenza matematica della natura: occorre l'esperienza. La legge desume il suo significato dal concetto fondamentale di movimento: i *modi* di movimento ossia le trasformazioni della sostanza vengono effettuati e rappresentati dalla *legge* del movimento. Qual'è il valore di questa nuova categoria?

Essa rimase infeconda finchè il concetto di causa si confuse o si associò con quello di primo motore. — Invece modernamente il concetto di causa si associò con quello di forza: il Leibnitz concependo la monade come una forza fondò la conoscenza pura del concetto di forza. Ma in lui la forza rimane ancora troppo sostanziale, troppo cosa. Dall' altro canto, perchè « mit naiven Realismus war noch in allen Zeiten ein naiveraber nichtdestoweniger Anspruchsvoller Psycologismus verbunden » (pag. 227), la causalità fu spesso anche scambiata come un giuoco di rappresentazioni: e l' « associazione » divenne la parola magica, colla quale sciogliere tutti gli enigmi della causalità (pag. 228). — Questo indirizzo è rigorosamente confutato dal Cohen. La causa non è neppure da identificarsi con successione, perchè la successione non ispiega A che genera B, ma soltanto B che succede senz'altro; e non deve confondersi neppure coll'acolutia degli stoici: sebbene questi, che come nota assai giustamente il Cohen (pag. 261) rappresentano il trapasso dall'antica alla nuova coltura, colla dottrina del giudizio ipotetico abbiamo aperto l' adito a quel concetto di condizione, nel quale, come virtualmente è contenuta ogni logica della conoscenza pura, così trova la causalità la sua vera essenza.

Il giudizio ipotetico fu acquisito alla dottrina della cono–

scenza pura mediante il concetto di funzione, ossia di una legge di reciproca dipendenza tra due quantità variabili: e la funzione é una categoria. La funzione $y = f(x)$ é il paradigma, la rappresentazione, la legge della conservazione in quel senso che vedemmo sopra, ossia conservazione del movimento: e per effetto della funzione la conservazione diventa feconda (pag. 246).

Se la sostanza é la conservazione, l' essere del movimento, la conservazione stessa poi non puó conciliarsi col mutamento se non mediante il concetto di trasformazione.

La trasformazione a sua volta non può intendersi che come effetto dell' energia, non già forza sopraggiunta dell' esterno, ma interna origine e principio: l'x non é soltanto la sostanza che si trasforma eternamente, ma é anche la forza che a tutte queste trasformazioni dà un' intera e pura origine. Mentre nel campo delle matematiche pure domina la causalitá sotto forma di funzione, l'energia ci trasporta nel campo delle scienze della natura: mentre la causalità spiega solo la conservazione della sostanza e rimane ancora un concetto panteistico, la conservazione del movimento è la parola d'ordine delle moderne scienze fisiche.

Riassumendo dunque: La causalità non é nella causa ma nella *causatio*: e questa é per la logica formale *condizione* o *giudizio ipotetico*, per la matematica *funzione*, per la fisica *energia*, per la logica della conoscenza pura *legge*.

Come il movimento vale in quanto conservazione del movimento, così l' azione vale in quanto continuità del carattere, nel quale ha sua radice l' unità della persona morale. Quello che per il movimento é energia, pel soggetto é volontà: la libertà é l'energia della volontà: e come tutte le forme della realtà fisica sono trasformazioni del movimento, così tutte le forme della volontà sino le trasformazioni del soggetto morale. Insomma il giudizio ipotetico la cui importanza fu misconosciuta da Aristotele e fu messa invece in evidenza dallo stoicismo, é la forma pura della legge, ossia della scienza della verità: infatti « che cosa é la verità se non il complesso (Aufthurmung) delle leggi? E che cosa é la legge se non una connessione (Gefüge) di condizioni e di principî fondamentali? » (pag. 261).

La legge è quello che il Leibnitz chiamò « ragione determinante » nella Teodicea, « verità di ragione » (identità) nelle dottrine matematiche « ragion sufficiente » nelle dottrine fisiche: con ciò solo egli distinse assai meglio che il Newton il campo della scienza da quello della teologia, perchè quest'ultimo aveva posto la volontà (che a ben guardare, come vedemmo, non si spiega che come condizione) in Dio, cioè nell' incondizionato.

L'idea. — Se il pensiero è pensiero della conoscenza pura potrà essere paragonato coll'idea? No: perchè l'idea non è in nessun modo nella Filosofia il legittimo rappresentante del pensiero puro, la suprema garanzia (der alleinige Bürge) dell' essere spirituale (pag. 268). Se questo si credette, fu perchè le categorie, anzicchè conoscenze pure, si considerarono già come idee: si diede all' idea un primato gnoseologico sul giudizio e quindi sul giudizio d' origine e quindi sulla conoscenza pura: mentre invece la stessa idea è già una speciale categoria con speciale compito e speciale contenuto: il suo contenuto è l' oggetto. Proponendosi di sorpassare e di rettificare la dottrina del Kant, che faceva della categoria l'idea obbiettivata, ossia l'idea dell'oggetto *(Gegenstand überhaupt* da distinguersi dal *Gegenstand der Erfahrung)* il nostro autore vuole porre e risolvere, come nuovo problema della conoscenza pura, il problema dell'oggetto, come categoria.

L'oggetto deve, prima di tutto, essere pensato come lo concepiscono la Matematica, la Meccanica, la Chimica e la Biologia, cioè come estensione, come materia statica, come materia dinamica, come unità biologica e finalmente come unità ideale (Der Gegenstand ist das Problem der Einheit der neuen Wissenschaften : pag. 279),

L'unità ideale è sistematica : non si deve confondere nè coll'intero (ganz) nè colla totalità, nè colla causalità (nel quale ultimo caso si dovrebbe anche confondere la legge coll' idea, la condizione coll'oggetto, il sistema colla funzione): è invece la « reciprocità » di cui parla la cinetica (da non confondersi colla cinematica), la ragione (terza legge del movimento di Newton), la conservazione delle energie nell' unità attiva e reattiva, il *vinculum sostantiale* del Leibnitz. Per tal modo la stessa causalità è completata dal sistema; senza di questo

essa rimarrebbe campata in aria, astrazione vuota, incapace a generare il concetto di Natura. — L'oggetto nella sua forma più completa è l'individuo delle scienze biologiche. Ma individuo non s'intende senza il fine, che ne sia il principio metodico secondo cui esso si attui, si generi; il Kant ebbe il merito grandissimo di avere restituito all'idea di fine il valore che aveva perduto dopo che lo Spinoza l'aveva chiamata « asylum ignorantiae ». Il nostro autore ritiene che verrà tempo (e, aggiungiamo noi, già se ne vedono i segni) in cui il naturalista orienterà la questione dell'origine della specie su un criterio teleologico. Quando la Specie si consideri come un universale *ante individua* non si può a meno di materializzarne l'idea, e così viene materializzato anche il fine e posto come un assoluto « prius » nella mente del Creatore. Invece quando il Darwin parla di adattamento, parla a ben guardare dello sviluppo dell'idea di fine in un processo metodico e tecnico (pag. 318): e in generale tutta la terminologia darwinistica è null'altro che Teleologia, che si libera dall'Aristotelismo dei fini assoluti preesistenti, e quasi inconsapevolmente si trasforma nel Kantismo (pag. 319).

Così col giudizio dell'idea si compie l'inventario del pensiero puro. Come origine e sistema Sono un naturale « principio » così l'idea è un naturale « fine » e l'intera costruzione che si innalza tra questo principio e questo fine gode di un'interna coerenza, la quale è tanto più valida in quanto è suscettibile di indefinito miglioramento. Nei giudizi è la culla delle categorie, delle idee, ossia dei progressi delle scienze; questi naturalmente si dispongono e si ordinano nel disegno che essi pongono.

Ma allora che cosa sta a fare l'esperienza nel pensiero umano?

Il conflitto di competenza che sorge tra la teoria, ossia il pensiero puro, e l'esperienza deve essere appianato dalla « Critica ».

I giudizi del metodo (pag. 349-498). Sono i giudizi di *possibilità*, di *realtà*, di *necessità*.

La possibilità. — I pregiudizi che guastano l'idea di forza,

guastano anche quella di possibilità. — In Aristotele la possibilità é forma delle forme ed ha una certa esistenza mitologica (pag. 351) e affatto metafisica, perché egli non si prefigge il problema del valore della scienza. Invece il possibile é il pensabile e il pensabile é ciò che non è escluso dal principio di contraddizione: il Leibnitz distinse il « possibile dal compossibile »: il primo é quello che dicemmo sopra: il secondo implica connessione « avec le reste de l' univers »: e non significa altro che la possibilità scientifica: — peró egli é ancora tanto vincolato alla teologia medioevale, che la base e la misura della possibilità rimangono per lui in Dio. — Il problema della possibilità fu riassunto dal Kant, che liberó questa categoria dall' involucro sensibile che l' avvolgeva: e così fece risorgere l' ontologia.

Infatti l' Hegel considerandola come movimento dialettico rimette in piedi l'Essere, mentre il Fichte ne aveva fatta una possibilità, anzicché della scienza, della Coscienza. Ma la Coscienza per chi ben intende Kant, è una categoria; e la possibilità é già il piano generale, nel quale la coscienza é solo possibile collocarla come categoria (cioè come Bewusstsein e non come Bewussteit, pag. 364): i modi della coscienza svolgono i modi della possibilità. Ma, ogni pura coscienza è coscienza di un oggetto; il problema della coscienza é il problema dell' oggetto: il problema dell' oggetto é problema della possibilità dell' oggetto: perció il problema della possibilità dell'oggetto è il problema della possibilità della coscienza.

Questo problema ha quattro aspetti diversi, a seconda che si considera la possibilità matematica, l' artistica, l' etica e la psicologica in genere. Si comprende che per gli interessi della coscienza pura il più importante é il primo.

La possibilità matematica é la ricerca, la fantasia matematica: il giudizio di possibilità dà la disposizione, l'avviamento, il principio alla ricerca scientifica, é l' ipotesi di cui Keplero diceva *in hypothesibus rerum naturam depingimus,* ma che vale anche in matematica perché essa rende possibile nuovi oggetti della conoscenza.

La sensazione é da noverarsi tra quei mezzi, coi quali la coscienza criticante opera nel campo della scienza? questo pro-

blema è capitale per il valore dell'ipotesi e quindi della conoscenza pura.

Per la psicologia che considera il particolare come l'oggetto della conoscenza, e la sensazione come il mezzo più immediato di conoscenza oggettiva, vacua e inutile è quell'ipotesi che non possa quandocchessia trovare conferma nella sensazione. — Invece la vera possibilità non può pensarsi che come pensiero puro: è questo che integra l' opera della sensazione, non viceversa. Le più profonde speculazioni contemporanee (Energetica, Hertz) come la lotta tra atomisti e anti-atomisti (Faraday) dimostrano che la sensazione per sè, ristretta nel singolo, nel momentaneo, inaridisce la sorgente delle ipotesi, che fondano la loro dignità nella coscienza pura e che quindi anzicchè impigliarsi nel particolare e nel sensibile, creano oggetti nuovi di conoscenza. Persino il concetto di misura che passò dal suo significato sensibile nel calcolo puro degli infinitesimali e ricomparve ai nostri giorni nella psicofisica come misura delle sensazioni è indipendente dalla sensazione. La possibilità dell' ipotesi psicofisica, è da provarsi nella Coscienza, ossia nella Conoscenza Pura (pag. 387). Se la psicofisica considera la sensazione illusoriamente come un dato, come un fatto immediato e diretto, come a dir così la fissazione della coscienza, ricade nel Materialismo. Col distinguere la coscienza della conscibilità empirica e fluttuante cioè la pura coscienza dalla realtà infinitesimale, dal mito, e dai fantasmi dell' intuizione, la scienza perviene alla più alta astrazione: invece la psicofisica pure servendosi dei mezzi che questa pura coscienza le fornisce cioè del concetto di infinitesimo, ritorna al mito, alla sensazione data a priori (pag. 389).

L' accostamento tra possibilità e coscienza è valido anche nel campo dell' azione: il possibile è il fattibile: e il fattibile è il futuro: e la fiducia nel futuro è l' impulso, il puro motivo dell' azione.

La realtà. — Giunti a questo punto, il valore della sensazione rimane ancora senza giustificazione: la sensazione ci apparve come semplice conscibilità e nulla più: come può essa entrare a far parte di pien diritto della pura coscienza? in altre parole la sensazione è convenzione (νόμος), oscurità (σκοτίη)

come la pensava Democrito, fonte del sapere opinabile infesto al sapere reale, oppure può essere assunta come mezzo come fonte di conoscenza pura?

La filosofia e l'idealismo specialmente disdegnano la sensazione come un inganno: invece il C. formula la sua dottrina così: « Gegen die Selbständigkeit der Empfindung: aber für den Anspruch der Empfindung » (pag. 406).

La sensazione ha un diritto, che essa non sa proclamare ma che viene ad alta voce proclamato e difeso dal puro pensiero, mediante la categoria della particolarità, che non si fonda sulla sensazione, ma è anch'esso un prodotto del pensiero puro.

Per ben intendere ciò riconduciamoci alla distinzione tra misura e grandezza.

La grandezza è, una categoria critica, generata dal collegamento del concetto di spazio con quello di numero: grandezza è lo spazio circoscritto, misurato mediante il numero finito: e appunto perchè è circoscritto, è particolare di fronte alla totalità dello spazio. Naturalmente questo collegamento tra numero e spazio non può farsi se non mediante l'uguaglianza (la quale è una legge critica del pensiero) come appare nell'assioma Euclideo: due grandezze uguali ad una medesima sono uguali tra loro.

Per tal modo il concetto di grandezza particolare è formato colle pure forze del pensiero: ed è reso chiaro dall'estensione: la grandezza estensiva è l'unico criterio, l'unica prova della realtà: per essa ciò che la sensazione produce è contenuto oggettivo, è realtà, è grandezza matematica. La realtà particolare non è un prodotto della sensazione subbiettiva; « quanto più la varietà dei contenuti delle sensazioni sembra subbiettivata per mezzo dei corrispondenti organi dei sensi, tanto più in realtà è obbiettivata per mezzo della continuità dei movimenti infinitesimali e dei loro rapporti di misura (pag. 422) ».

Quanto alle grandezze minimamente intensive della sensazione contrapposte alla grandezza estensiva, esse non esistono se non come simbolo dell' infinitesimo, sono di bel nuovo una illusione materialistica della psicofisica.

La dottrina dell' equivalente del calore « die fundamentale Errungenschaft des abgeschlossenen Jahrhunderts (pag. 425)

bene intesa avrebbe dovuto sfatare quest' illusione: perchè il calore non è grado intensivo, sibbene movimento, cioè grandezza estensiva.

Il giudizio di Necessità. — Dopo un breve ma interessantissimo esame del concetto di necessità nei miti, nella tragedia greca, in Democrito, il C. rileva con molta acutezza che la differenza tra lo stile di Platone e quello di Aristotele non istà, come dicono tutti, nella predilezione pel primo di forme poetiche, che il secondo disdegni, ma nel diverso modo con cui riguardano il valore del concetto di necessità per gli interessi del pensiero: il primo si accontenta di riscontrarlo come fondamento, mentre il secondo lo vuol seguire nello svolgimento del pensiero.

Quella di cui ci occupammo fin qui come carattere delle categorie è la platonica, la necessità, dell' « a priori »; ora ci occuperemo dell' altra a cui Aristotele conferì e guarentì autorità e tipo (pag. 432).

Dopo l' esame fatto circa la realtà effettiva del particolare, dobbiamo domandarci: donde trae il particolare, che è un caso, la sua legge? Il particolare è un passo: che cosa saranno i passi in universale, i casi in universale? Insomma si deve vedere il valore del concetto di universale: e questo non si può intendere se non si conosce che cosa importi nel pensiero il giudizio di necessità, perchè già Aristotele aveva compreso che l' universale non è soltanto, come si andò ripetendo dai partigiani dell' induzione, la riunione dei particolari; e che il particolare non ha, come sembrerebbe dal sistema dello Spinoza, nessuna necessità in sè medesimo: e del pari malamente si confuse la causalità (che significa, come vedemmo, nulla più che la connessione della funzione come continuità) colla necessità.

Il giudizio di necessità (come appare dai principî della meccanica) s' intende bensì come legge al pari di quello di continuità, ma come legge della realtà naturale: Kant mostrò che la causalità è soltanto la sintassi che insegna a formulare la necessità, che è legge speciale della natura. La critica è ricerca di leggi, ossia del *come* il sempre nuovo particolare si ordini, si disponga in un giudizio generale: in ciò consiste es-

senzialmente la dimostrazione, la prova: nel mostrare che l'universale legittima, autorizza, consacra il particolare: l'induzione com'è comunemente intesa non è prova. Le leggi di Keplero sono induttive; ma chi le dimostra è il Newton colla legge speciale di gravitazione: così egli non solo divenne il fondatore del metodo delle scienze, ma anche il fondatore della Necessità, perchè questa è null'altro che la pura conoscenza della prova: e la prova vale, significa qualcosa in quanto ha per fine la dignità scientifica del particolare.

Che il giudizio di necessità abbia questo compito di trasmutare il particolare nell'universale, lo dimostra anche la struttura logica della prova. E qui il Cohen intraprende una lunga revisione (pag. 455–495), delle dottrine logiche circa l'inferenza immediata (quella che i tedeschi chiamano o Folgerung, o unmittelbare Folgerung o Verstandesschluss) e mediata; dalla quale risulta che il suo vero giudizio universale non è quello che esprime la semplice totalità (Allheit), ma la necessità, e anzicchè colla solita forma: tutti gli S sono P dovrebbe esprimersi tutti gli S sono x per P, ossia sono quello che sono in relazione a P: che al solito « alcuni », (einige) del giudizio particolare, espressione che è una mostruosità logica (Bastarde der Logik, unlogische Wort, saloppe Ausdruch) si deve sostituire il « certuni » (Besondere). Il giudizio « tutti gli studenti sono uomini » non esprime punto la identità tra il soggetto e il predicato (nel qual caso si confonderebbe colla proposizione) ma dice: il soggetto e il predicato stanno tra loro in una relazione di necessità che converrà indagare: il soggetto diventa un problema (Dispositions-material, Problem) per l'idea del predicato.

Così se dal giudizio: « tutti gli studenti sono uomini » inferisco « alcuni uomini sono studenti » *(conversio* detta assai malamente *per accidens)* io non faccio che formulare implicitamente la domanda: perchè soltanto *alcuni*, e *quali;* cioè per quale necessità non posso fare la conversione semplice? — Quanto al raziocinio, la forma che meglio mette in evidenza il valore del giudizio di necessità è l'ipotetica.

Nella Conclusione (pag. 499-520), il Cohen mostra che la logica della conoscenza pura, com'è da lui intesa, cioè come

logica del giudizio, dell'origine, della continuità, è la vera logica dell'Idealismo, inteso non in senso romantico, ma nel senso dei classici dell'Idealismo, cioè Platone, Des Cartes, Leibnitz, Galilei, Newton, maturato e fatto adulto (reis und mündig) dal trascendentalismo Kantiano: quell'idealismo che essendo fusione del sistema e della storia (der systematischen Entwickelung mit der historischen Orientirung, pag. 507), si contrappone al psicologismo, perchè fa della coscienza una categoria critica, all'agnoticismo mistico, perchè legittima il pensiero, allo spiritualismo che non è altro che materializzazione dell'assoluto, perchè incorpora l'assoluto nel pensiero, all'ecletticismo, perchè è sistema armonico, ed è l'unico vero realismo, perchè dignifica, stando nel dominio della conoscenza pura, la *Virklicheit* delle scienze fisiche e naturali, l' organismo delle scienze biologiche, la persona e la società delle scienze morali.

VITTORE ALEMANNI.

W. SMITH. — **Methods of knowledge**; pp. XXII, 340. N. York, Macmillan, ed., 1899.

L'A. definisce la conoscenza come la presenza nella mente, o dell'oggetto immediato, o d'una sua copia (pag. 35). Si ha il primo caso nella conoscenza del me quanto al presente; si ha il secondo in qualunque altra conoscenza. La conoscenza del me quanto al presente è costituita da ciò, che ogni stato di coscienza è essenzialmente conoscenza dello stato medesimo; ogni fatto di coscienza è sentito o conosciuto come tale (pag. 289). Questa conoscenza, che l'io ha di sè stesso, nella quale coincidono l'essere e il conoscere, è assoluta (pag. 292). La conoscenza di noi quanto al passato ci è data all'imitazione simpatica (1) (pag. 282); gli stati d'animo, che han cessato di essere, devono, per essere conosciuti, venire riprodotti, come se fossero vissuti ora per la prima volta; e la conoscenza che se ne ha è in ragione della fedeltà con cui vengono riprodotti. La conoscenza che possiamo avere degli stati d'un altro soggetto, si ottiene riproducendo in noi quelli stati, o imitan-

(1) Simpatia dev' essere presa qui nel suo significato etimologico.

doli (1), cioè simpatizzando col soggetto, che si vuol conoscere (pp. 167, 180). Questo, che manifestamente vale in ordine alla conoscenza che possiamo avere d'altri soggetti, si riconosce valido anche in ordine alla conoscenza che possiamo avere di qualunque altra cosa. La conoscenza di ciò che non è il soggetto, è possibile (soltanto) per via dell'imitazione simpatica (pag. 167). Vale a dire: l'intelletto, nell'esercizio della sua attitudine conoscitiva, fa sempre uso dell'imitazione: imitando le cose, o simpatizzando con esse, apprendiamo la loro intima natura (pag. 193). Così p. es.: ai movimenti del nostro corpo sono associati dei sentimenti di sforzo; ebbene: simili sentimenti di sforzo vengono associati coi movimenti delle cose esterne; una cosa è considerata *causa* perchè vien supposta fare uno sforzo simile a quello a cui è dovuta qualunque nostra operazione (pag. 102).

Invece i concetti, e le categorie, non hanno vero valore conoscitivo (pag. 140-59). Infatti, l'universale è qualcosa di esterno al fatto concreto. Anche ammettendo che l'individuo sia un plesso di universali, si deve tuttavia riconoscere che il plesso è più che non gli universali astrattamente presi. Gli elementi del protoplasma, separati dal chimico, non sono il protoplasma vivente. E se ammettimo che l'universale sia il principio d'una sintesi, l'oggetto vero della conoscenza essendo il prodotto di tale sintesi (Kant), bisogna riconoscere, che in tal modo gli universali saranno copie l'uno dell'altro, ma rimangono esterni ai fatti: li sintetizzano, non ne danno la cognizione, secondo il concetto che della cognizione si è dato di sopra. Cercare la conoscenza nei concetti è cercare la vita tra i morti (pag. 118-59). P. es.: la categoria di causalità viene

(1) Non sarebbe giusto l'opporre, che per imitare uno stato bisogna conoscerlo. Si percepiscono dei fatti, che sono indici di certi stati di coscienza altrui; p. es. delle contorsioni, che sono indizi di sofferenze. Gli indizi percepiti vengono interpretati per mezzo della nostra esperienza. L'immediato confronto del mio stato attuale, con quello d'altri, al quale il primo dodovrebb' essere simile, non si può fare; ma la somiglianza può essere in vario grado accertata con l'esame degl' indizi. Comunque, in tanto so che un uomo soffre, in quanto posso ricordarmi una sofferenza mia, che mi rappresento come simile a quella di lui; e la mia notizia del suo soffrire è tanto più esatta, quanto è più grande la (presunta o inferita) somiglianza.

riferita alle azioni di Dio, alle volizioni dell'uomo, alle mutazioni del mondo materiale. Questo non è altro che un projettare fuori di noi i nostri sentimenti di sforzo; i quali non possono pretendere una maggior dignità metafisica, che una sensazione d'odorato. Anzi, la categoria non vale nemmeno per la nostra esperienza interna; il sentimento dello sforzo, che congiunge il desiderio di passeggiare con la sensazione del passeggiare, e sembra una chiara manifestazione della loro connessione causale, è semplicemente un nuovo sentimento frapposto tra il desiderio e la sensazione. Nessun termine della serie è creativo: la serie è una successione di stati di coscienza; il sentimento della causalità, benchè strettamente connesso con gli altri stati, è però esterno ad essi, relativamente indipendente, non rappresenta la *loro* costituzione, non ce li fa conoscere (pag. 130 sgg.). I concetti (e le categorie) sono d'origine sperimentale (pp. 72-110), e *perciò* essenzialmente non conoscitivi (si noti quello che or ora venne osservato in ordine al concetto di causa); ma fossero anche *a priori*, non potrebbero dare la verità. La categoria, qualunque ne sia l'origine, risulta sempre manifestamente disparata alle sensazioni a cui viene applicata (pag. 141 sg; cfr pp. 147-63). Dunque la scienza, ch'è un sistema di concetti (pag. 8), e la filosofia, che non è mai stata altra cosa (pp. 57-71), mancano di vero valore conoscitivo.

Il metodo dell'imitazione simpatica fu invece sempre applicato nell'arte (pp. 196-222), e costituisce inoltre il fondamento della morale (pp. 222-30). Bisogna introdurlo anche nella filosofia, combinandolo con quello della scienza. Il motivo, di fare una sintesi dei due metodi, sta in ciò, che se la scienza (e la filosofia concettualista) è inetta a cogliere il concreto reale delle cose, che *può* esser colto soltanto dell'imitazione simpatica, questa, per conseguire in effetto un tale risultato, dev'essere condotta con certe cautele. Il sentimento d'un altro uomo a me non è dato. L'unico dato immediato sono certi segni esterni del suo sentimento; la verità non sta nei segni, bensì nella loro interpretazione; ma l'interpretazione può essere ottenuta soltanto mediante lo studio accurato dei segni. Vale a dire: l'interpretazione deve avere a fondamento la scienza (p. 232 sg.).

Ma con lo studio scientifico delle apparenze va congiunta l' imitazione simpatica, sola capace di rivelarci quello, di cui l'apparenza è apparenza (p. 243). La cognizione concettuale dev'essere, non esclusa, ma ridotta alla sua funzione originaria, di stabilire le relazioni di coesistenza e di successione tra i fenomeni (p. 252).

La filosofia ha voluto essere la scienza compiuta e universale (p. 302), un sistema dell'universo. Non c'è, di fatto, riuscita ; e se ne comprende il perchè : un sistema di concetti, o di leggi, come astratto, non è la rivelazione adeguata della verità ; e la filosofia cerca la verità (p. 317). Lo stabilire delle relazioni generali (metodo scientifico, fondato sulle categorie) è un aiuto alla ricerca della verità ; ma, se non è subordinato alla simpatia, ci conduce fuori di strada (p. 318). *La filosofia consegue il suo fine, non col formulare dei concetti generali, ma col realizzare* (col riprodurre nella coscienza del pensatore) *la vita concreta dell'universo.*

L'A. possiede bene il suo concetto, e lo comunica con chiarezza vigorosa. Va diritto allo scopo, senza deviare ; il che gli permette di discutere brevemente, senza riuscir oscuro nè superficiale, le dottrine dei principali filosofi, per quanto si connettono con le sue. L'erudizione, di cui non fa nessuna pompa inutile, gli è d'aiuto, non d'ingombro. Sul contenuto parecchie cose avrei da notare; mi limiterò alle più importanti.

Che l'esperienza *vissuta*, nella sua immediatezza, sia quella che ci dà propriamente il *reale;* e che le nozioni generiche, di cui si compone il sapere discorsivo, non valgano, se non in quanto si riferiscono a quella, è dottrina che io accetto, e che avevo esposta, rilevandone l'importanza gnoseologica fondamentale, in un libro, pubblicato più tardi, ma scritto prima che uscisse quello dello Smith. Convengo quindi con l'A. nel considerare come assoluta la conoscenza immediata che l' io ha di sè stesso (1).

(1) Gli argomenti, con cui dall'A. è sostenuta questa dottrina, mi paiono decisivi. Un fatto psichico non accade, che in quanto è sentito. Può sembrare differente quando vien esaminato davvicino; ma perchè l' analisi lo modifica. L'esperienza primitiva lo ha dato qual'era, e la nuova lo dà qual'è, assolutamente. Quindi, contro l'assolutezza della conoscenza di sè

Le *forme.*, proprie del pensiero discorsivo (riflesso), vanno riferite sempre all'immediata esperienza, che n'è il *contenuto*. Ma non mi pare che l'applicazione di questa norma costituisca un metodo di filosofia. Perché la norma, da una parte, é applicata da tutti: ognuno sa p. es. che il termine di luce, per un cieco nato, è privo del suo significato speciale; da un'altra parte, l'applicazione non può venir adeguatamente espressa da niuna dottrina, cioè da niun insieme di proposizioni comunemente intelligibili, e perciò formate con parole, simboli di nozioni generiche. L'esperienza vissuta è chiusa nell'impenetrabilità della coscienza individuale.

Per accentuare l'importanza della detta norma vi è un motivo: di mettere in guardia i filosofi e gli scienziati contro il facile abuso dei concetti. Ma tra il riconoscere, che le categorie non vanno ipostatizzate, e il negarne il valore conoscitivo, ci corre.

Se l'io *è* quale *apparisce* a sé stesso, il tempo è *reale* (1); perché, vedere nel tempo una semplice forma della conoscenza, é supporre che la vita del soggetto *non sia* ciò che *apparisce*, una successione di fatti. Ora il tempo, s'é reale nella vita del soggetto, non può essere puramente formale nell'accadere fenomenico. Perché, primo: il fenomeno è inseparabile dal fatto soggettivo; il paesaggio, che vedo, é inseparabile (in quanto veduto) da quello stato di coscienza, che è il mio vederlo. Secondo: un soggetto, la cui realtà é temporanea, non può aver niente che fare con degli elementi estemporanei. Dire, che un elemento estemporaneo *in sè*, *apparirà* temporaneo a un soggetto temporaneo. è quanto dire che un peso, *come peso*, viene a superficializzarsi quando sia collocato su di un piano. Ma il

non ha valore l'obbiezione agnostica (o relativista), fondata sull'essere da noi conosciuti soli *fenomeni*. Lo stato conscio è un fatto, conosciuto o sentito assolutamente qual è (p. 292. L'obbiezione trascura la distinzione tra fatto e fenomeno, di cui altrove ho notata la grande importanza). Nondimeno l'A. accetta il parallelismo psico-fisico (pp. 253-7), il quale, rendendo inevitabile il supporre delle psichicità sub-conscie od inconscie, sembra escludere che la coscienza, o l'immediata esperienza interna, rilevi sempre il fatto psichico qual è.

(1) Per la dottrina dell'A. sul tempo cfr. pp. 89, 125.

peso non potrebbe essere collocato su di un piano, se, oltre ad esser peso, non avesse un' estensione. — Similmente: la realtà delle distinzioni tra certi fatti psichici prova la realtà delle distinzioni tra certi fenomeni; prova cioè, che l' applicare il numero al fenomeno non é introdurre in questo un elemento ad esso estraneo che ne svisi la conoscenza.

La categoria di *essere*, dice l' A., é derivata dal senso del tatto (pag. 90 sg.) (1); ma non ci dà la verità nemmeno di queste sensazioni, perchè le idee generali non sono la verità dei casi particolari da cui sono derivate; *essere*, come un' immagine composta di sensazioni tattili (ciò, che io chiamo il risultato del loro logoramento), non può rispecchiare l' esperienza individuale d'alcuna di esse. Molto meno é ammissibile che sia un *summum genus*, predicabile universalmente. Dire che delle cose, fuor di noi, esistono, è affermare, che la detta immagine composta di sensazioni tattili è parte della loro costituzione: una sciocchezza (p. 125-7).

Dunque il solo essere sono io, e non c' è altro. Anzi: il solo essere é un certo complesso di sensazioni del tronco (2); e siccome ogni fatto conscio è un fatto del me, il mio attuale concetto, p. es. di uguaglianza, é un elemento di quel complesso, cioé una sensazione del tronco. Queste incongruenze dipendono dal considerare le categorie come aventi una funzione *rappresentativa*, mentre la loro funzione è essenzialmente *strumentale*. *Essere* ha un certo contenuto rappresentativo, che sarà benissimo quello indicato dall' A.; ma, nel discorso, ha un significato, in quanto è un termine adoperato come sim-

(1) La categoria di realtà (essere) è derivata dal tatto (James *Psych.*, vol. II, p. 305). Una cosa é reale quando la tocchiamo; gli altri sensi possono ingannarci. Perciò le qualità tangibili, e l'estensione, son dette *primarie*. La preeminenza del tatto (riconosciuto anche da Berkeley come il senso della realtà), é dovuta alla sua utilità: un colore o un suono può non avere importanza; ma ciò che tocca il nostro corpo ci *preme* (p. 90 sg.). Cfr. p. 98: l'io é il corpo; la coscienza di sè è, inizialmente, coscienza somatica, nella quale hanno la massima importanza i sentimenti del tronco, caratterizzati dalla loro costanza relativa.

(2) Cfr. la nota preced. in fine.

bolo (1). Simbolo di che? Di certe distinzioni permanenti date. Il libro dello Smith, che leggo, e il foglio, su cui scrivo i miei appunti, sono due permanenze distinte date; perciò affermo di ciascuno, che esiste; e la mia affermazione non significa nient' altro.

Il medesimo vale, sottosopra, per tutte le categorie. Ma su quella di causa vale la pena di fermarsi un momento in particolare. L'A. la dice *derivata empiricamente dai fenomeni* (fenomeni? e l'assoluta coincidenza dell'essere con l'apparire nella coscienza?) *dell' attività volitiva* (p. 103). L'uomo ha coscienza delle sue volizioni; ma, inoltre, di certe *presentazioni*, che, realizzandosi anche se non volute o disvolute, si dicono *imposte*. Dicendo, che nel primo caso siamo cause, e nel secondo sottostiamo all'azione di qualche causa, non si fa nient' altro, se non esprimere la distinzione sperimentata tra i fatti de' due ordini. Se non avessimo l' una e l' altra esperienza, e non distinguessimo l'una dall' altra pei loro caratteri vissuti, ci mancherebbero del pari le due nozioni d' attività e di passività, che sono *correlative*, cioè non possono stare separate. (Se concepisco A in quanto lo distinguo da B, al mio concepire A è essenziale che concepisca B in quanto lo distinguo da A). Il contenuto del concetto di causa non è dunque dall'A. indicato compiutamente.

Se ora teniamo conto dell' altro elemento essenziale di quel concetto, comprendiamo facilmente, come sia nata nell' uomo la persuasione, che vi siano delle cose a lui esterne (altri uomini, ecc.). Due ordini di fatti si distinguono per certi loro caratteri vissuti; i fatti del primo ordine si dicono compiuti dal soggetto; quelli dell' altro, si dicono imposti al soggetto da qualcos' altro. L'obbiezione di Hume: — come provate, che i fatti del secondo ordine abbiano una causa indipendente dal soggetto? — non ha, propriamente parlando, alcun signifi-

(1) L'importanza delle categorie come simboli è riconosciuta dall'A.; cfr. p. es. p. 128. Ora è essenziale al simbolo che, venendo adoperato come tale, riceva (e precisamente dall'uso che ne vien fatto) un significato *diverso* da quello che avrebbe avuto per sè stesso. Il simbolo potrebbe non avere *per sè* nessun significato; ciò non vorrebbe dire, che fosse privo di significato *come simbolo*.

cato (1). Non avendo qui opportunità di un lungo discorso, non mi trattengo a notare, che l'obbiezione presuppone il valore della categoria di causa (non che di quella di cosa, o di essere) di cui vuol fare la critica. Ma perchè l'obbiezione sia intelligibile, bisogna che — *avere le presentazioni una causa diversa dal soggetto* — sia supposto significare altro da — *essere le presentazioni certi fatti distinti come tali dalle volizioni.* — E questo é precisamente quello che io nego. Io sostengo che *volizione* ed *imposizione* sono termini, il cui unico significato è di corrispondere rispettivamente a certi fatti distinti, e di esprimerne la distinzione.

— Imposte al soggetto, in questo senso, le presentazioni sono di certo; ma ciò non prova, che non possano ancora essere prodotte dal soggetto medesimo. — Dal soggetto che dice *io*, e dice *voglio*, no certamente. Il soggetto, che ha coscienza di sè, distingue nella sua coscienza le presentazioni dalle volizioni; la qual cosa esclude che le prime sian tutt'uno con le seconde. La questione cambierebbe d'aspetto, se l'io avesse inoltre una vita inconscia. Ma (lasciando star che l'A. non può, senza contraddirsi, ammettere l'incoscienza nel me) la questione cambierebbe d'aspetto a segno, da riferirsi, non più all'esistenza del mondo esterno e all'azione di esso sul me, bensì all'origine prima e del mondo e del me. Non si discute più di gnoseologia, ma della creazione. Il soggetto inconscio, la cui vita divenendo consapevole si sdoppia in volizioni e in presentazioni, non è il prof. Smith; è altra cosa; Dio, p. es. Ma noi non cercavamo donde vengano e il prof. Smith, e il mondo esterno ch'egli si rappresenta; cercavamo soltanto, se il prof. Smith abbia qualche ragione di credersi *esso* il creatore del suo mondo esterno.

Le cose, dice S. Mill, non sono che possibilità di presen-

(1) In questa mia espressione non c'è niente di men che rispettoso verso quello scrittore acuto e altamente benemerito. Al suo tempo, in cui la skepsi dei concetti era ben lontana dal segno a cui é arrivata o può essere spinta ora, l'obbiezione era giustificatissima; ed ha servito non poco a provocare il lavoro, non sempre ben ordinato nè esatto, ma energico, del quale ora cominciamo a godere i frutti. La questione non è più nei termini in cui è stata posta da H.; ma in gran parte per merito di lui.

tazioni; non sono che gruppi di fenomeni, tenuti insieme da delle leggi, dice Renouvier. Io le lascio essere tutto quel che si vogliono; soltanto, non vorrei che si cercasse dell'oro più fino che di 24 carati. Sostituire una parola ad un'altra, quando il significato della parola sostituita non è più, nè meno, nè altrimenti determinato di quello della parola a cui la si sostituisce, non è risolvere delle questioni, e nemmeno sollevarne. Il mio calamajo, finchè lo vedo e l'adopero, posso anche credere, che sia un semplice complesso di presentazioni. Ma non posso ammettere, che si riduca assolutamente a niente, di notte, quando in casa tutti si dorme. Che cosa sarà allora? Una possibilità di presentazioni. Perchè no? Ma che cosa è la possibilità di queste presentazioni? Eh! potrebbe essere precisamente l'esistenza del calamajo. La possibilità, se riguardasse me solo, me in senso proprio, sarebbe un buon surrogato dell'esistenza, perchè farebbe rientrare questo concetto in un altro più generale *noto;* ma poichè riguarda ogni cosa, diviene un surrogato meramente verbale, che lascia il problema dell'esistenza (perchè io ammetto che l'esistenza includa un problema) nelle medesime difficoltà di prima.

Quanto alle leggi, bisognerebbe risolvere una questione importante: se cioè si diano delle leggi assolutamente invariabili. Quelle, che invariabili non fossero, non si posson dire *vere* leggi, nel senso, che il loro concetto possa sostituire con vantaggio quello d'esistenza; sono semplicemente il risultato dell'interferire d'altre leggi. E neanche, p. es., il variare della durata dei giorni non è propriamente secondo una legge; è una conseguenza di queste altre due leggi, cioè della rotazione uniforme della terra intorno ad un asse, e del suo percorrere uniformemente (quasi) l'eclittica mantenendo l'asse (quasi) parallelo a sè medesimo. Se non ci sono leggi assolutamente invariabili, il concetto stesso di legge perde ogni valore metafisico. E il concetto d'una legge assolutamente invariabile potrebbe non essere più così diverso da quello di cosa, quanto occorrerebbe perchè la sostituzione del primo al secondo riuscisse significativa e utile. P. es. sia una legge assolutamente invariabile quella della permanenza della massa. È chiaro, che questa legge si può benissimo enunciare in que-

st'altra forma: le masse dei corpi (dei loro elementi ultimi) sono cose permanenti. Pensiamo allora una cosa in luogo di una legge. Il contenuto di ciò che si pensa, in quanto è sperimentalmente dato, è, sotto le due forme, il medesimo. Diverso è il contenuto in senso metafisico: alla legge è essenziale il pensiero, che non sembra essenziale alla permanenza nuda di certe realtà. Ma per escludere come certamente falsa questa seconda metafisica ci vogliono degli argomenti. Che forse potranno essere trovati; non discuto. Questo volevo notare: che non è lecito prender semplicemente le mosse dalla nozione di legge, com'è data dalla scienza, prescindendo da ogni ulteriore indagine sulla fissità o variabilità delle leggi, e sulle circostanze da cui forse dipendono.

Io posso dir *cosa*, e *causa*, senza ipostatizzare de' miei concetti, perché di quei termini faccio un uso puramente simbolico, me ne servo a segnare delle distinzioni di fatto, date nell'esperienza, o trovate con la rielaborazione scientifica di questa. Chi dice *possibilità*, e *legge*, o fa dei termini lo stesso uso simbolico, e dice con altre parole quello che dico io, né più né meno. O mantiene ai termini il loro significato corrente; e siccome questo significato è inseparabilmente connesso col pensiero individuale (possibile vuol dire, pensato come realizzabile da me; legge, è la formula da cui secondo me vien espresso l'ordine di certi fatti) la sua dottrina, benché messa insieme con l'intento espresso di evitare quelle ipostasi, che sarebberro le cose e le cause, riesce ipostatica di necessità.

B. VARISCO.

Essai d'une philosophie de la solidarité. — Conférences et discussions présidées par MM. LÉON BOURGEOIS et ALFRED CROISET. — Paris, Alcan 1902.

La parte principale di questo volume è costituita da tre conferenze, con relativa discussione, di L. Bourgeois. Seguono altre conferenze di Darlue, Rauh, Buisson, Gide, Léon, La Fontaine, Boutroux.

Il proposito direttivo delle conferenze e discussioni è di tentare un'analisi del concetto di solidarietà, sul quale si possa costruire una scientifica dottrina morale; e il concetto fonda-

mentale, come almeno appare nelle conferenze del Bourgeois, è questo che la solidarietà, intesa come interdipendenza delle parti di un organismo, è un fatto di carattere universale non solo per riguardo agli esseri inferiori, ma anche per rispetto alla società umana; e che pertanto non si può prescindere da esso nel determinare il contenuto del concetto di giustizia. Il Bourgeois non vuol discutere onde derivi o come siasi formato in noi l'idea morale della giustizia, nè mette in dubbio la sua superiorità imperativa, ma vuole che essa sia intesa in base alla esperienza scientifica della solidarietà sociale: dopo d'aver constatate, egli dice, le leggi della solidarietà, l'uomo deve servirsene per modificarne gli effetti a vantaggio della giustizia. Onde, se, per effetto della solidarietà naturale, alcuni nascono in grado di potersi senza misura approfittare delle forze accumulate e disciplinate dalla società, e altri nascono invece che, per quanti sforzi facciano e meriti abbiano, non ne traggono che scarsissimo beneficio; se ci sono, in altri termini, dei debitori che non pagano e dei creditori che non sono soddisfatti, non è forse moralmente necessario che tra questi uomini si ristabilisca la giustizia nel senso che chi deve paghi? — La solidarietà appare in questa dottrina, non l'ideale etico, ma un punto di vista da cui dobbiamo metterci per rendere più vera la nozione e più completa l'attuazione della giustizia. Ma poichè il fatto della solidarietà naturale precede lo sviluppo dell'attività individuale, è evidente che il debito di giustizia, contratto nell'atto stesso della solidarietà, è anteriore a ogni altro dovere: noi non abbiam diritto di appartenerci interamente o di esser liberi se non quando ci siamo liberati dal debito verso la società.

Per tal modo pare sia tracciata la via alla conciliazione delle esigenze etiche sociali con le individuali. Tuttavia rimangono gravi dubbî, sui quali verte la discussione. Se il primo dovere è verso gli altri, ed esso si esprime essenzialmente in atti esterni, non importa ciò che la moralità perda il profumo della vita spirituale? E se il primo dovere è verso la società, non importa ciò che l'individuo perda in confronto a essa ogni valore? Di questi dubbî si fa eco principalmente il Darlu. Ma altri osservano, e il Boutroux bene dimostra, che la solidarietà,

lungi dall' essere inconciliabile con quello di individualità e interiorità, porge anzi il contenuto migliore, perchè più positivamente vero, per intendere la morale nel senso più sano ed elevato.

Una speciale importanza filosofica ha nel volume lo studio di X. Léon sul fondamento razionale della solidarietà secondo le dottrine di Fichte. Egli spiega che la solidarietà, come fine morale, è giustificata dal fatto che essa è un' esigenza della ragione, è in fondo il principio d' intelligibilità della nostra condotta e la condizione onde si realizza l' unità della ragione nello sviluppo dell' umanità. Ma qui, come si vede, la solidarietà, da puro fatto, come è nella dottrina del Bourgeois, o da materia onde si costituisce il concetto di giustizia, diventa lo stesso ideale morale, e si identifica con la unità morale compiuta progressivamente nel corso della storia umana.

Già dunque si vede che nella interpretazione di quel concetto non vi è accordo. Quando poi si pensi che un economista come il Gide, dopo d' aver rifiutato valore etico a quella solidarietà che deriva dalla divisione del lavoro, dallo scambio dei servizi, dalla concorrenza, lo ripone invece nella solidarietà che si compie per mezzo della associazione cooperativa di consumo, e che egli vede in essa, più che l' attuazione della giustizia, quella invece della fratellanza e dell' amore; quando ancora si consideri che, mentre il Bourgeois interpreta la solidarietà come giustizia riparatrice o negativa, il Rauh la interpreta come giustizia organizzatrice o positiva; quando infine si pensi che intorno al concetto di solidarietà si raccolgono, come intorno a una bandiera, individualisti e socialisti, spiritualisti e positivisti, si ha qualche ragione di dire che, non ostante tanti nobili sforzi, si è ancora lungi dall' ottenere un concetto scientifico pienamente accettabile di solidarietà. Noi non accogliamo affatto la diffidenza di alcuni, primo tra essi il Pareto, verso codesta concezione della vita morale che si annuncia con tante speranze, ma riconosciamo che, per vincere le diffidenze e le titubanze, occorre una più minuta e profonda analisi critica.

gi. vi.

L. Ambrosi. — **Il primo passo alla Filosofia.** — Parte 1ª Psicologia. — (Milano, Albrighi e Legati).

Con piacere segnaliamo ai lettori della Rivista questo primo volumetto dell' opera scolastica annunciata dall' A., poichè in esso riscontriamo: una esposizione intera, sebbene un po' succinta, di tutta la psicologia comprendente nel suo giro i fatti del sentimento, della conoscenza, del volere; un savio indirizzo che, mentre tiene nel debito calcolo i dati della psicologia fisiologica, poggia in gran parte sull' osservazione e analisi interiore; una chiarezza di idee e una giusta scelta di esempi, che sono massimamente necessarie in un libro per le scuole; un garbo infine nell' esposizione che renderà piacevole il libro ai giovani studenti.

Non solo a questi ultimi il libro si raccomanda, bensì anche a coloro, in genere, che vogliono, con buona guida, gettar uno sguardo nella vita dello spirito, e ai maestri infine che nel testo desiderano di avere un libro il quale agevoli loro l'opera, e non la sostituisca o renda inutile o, tanto meno, la imbrogli e rallenti.

gi. vi.

P. R. Trojano. — **La filosofia morale e i suoi problemi fondamentali.** — Torino-Napoli, Clausen-Pierro, 1902.

Il chiaro prof. dell' Università di Torino enuncia e chiarisce in questa prolusione i concetti direttivi della sua dottrina: natura fenomenica dell' oggetto della ricerca; fondamentalità del fatto della coscienza morale, in cui entrano, come elementi costitutivi, il giudizio di bontà, il sentimento di dovere e quello di amore, l' ideale morale; sufficienza dell' indagine empirica a soddisfare alle esigenze dell' autonomia morale e della scienza; fondamento anzitutto sentimentale, e propriamente alipistico, del valore morale e del bene.

A questa concezione che l' A. espone con elegante chiarezza ed efficacia noi ci permettiamo di muovere le seguenti osservazioni: 1ª accolta come unica rivelatrice di bene la coscienza morale dell'individuo solitariamente preso, ed esclusa quindi la rivelazione della vita sociale e della storia, la dottrina morale che ne deriva acquista un' impronta spiccatamente individua-

listica; 2ª se il dovere è, come dice il Trojano, una esigenza di fatto, accolto come criterio in forza della sua plus-valenza, e se tale plus-valenza del dovere in confronto degli altri fatti è giudicata in base alla universalità (pag. 20), si viene infine ad ammettere che quell'esigenza di fatto si subordina a una esigenza ideale; 3ª riesce ben difficile, per non dire impossibile, dimostrare che il sentimento di calma sia qualche cosa di totalmente diverso dal sentimento di felicitá piena e intera; e dato anche che quella identitá non sia nè dimostrabile nè vera, si dovrá sempre ricercare se lo stato sentimentale di calma, anzichè essere il bene morale, ne sia soltanto l'indice e il segno.

g. v.

Beniamino Kidd. — **L'evoluzione sociale.** — Prima traduzione italiana autorizzata. — Firenze, Barbéra.

Della notissima opera del Kidd che da varii anni corre con grande fortuna per tutti i paesi civili abbiamo da qualche tempo anche una traduzione nella nostra lingua pubblicata dall'editore Barbéra, in corretta forma italiana, nella simpatica raccolta di opere educative che già contiene celebrati e popolari scritti del Carlyle, dello Spencer dello Smiles, e di altri non pochi. E giacchè ci si offre l'occasione, non mi pare inopportuno riparlare brevemente di un'opera che tra le produzioni dell'odierna sociologia è delle più originali, se non la più originale di tutta, e che si presenta inoltre come uno dei segni più notevoli del rinascimento idealistico evidentissimo ai giorni nostri nel pensiero filosofico.

Il concetto dominante di questo libro è quello della necessitá del fatto religioso, dimostrata colla teoria stessa dell'evoluzione e della selezione naturale. Nell'organismo sociale, dice il Kidd, due forze si contrastano la vittoria: l'una disgregativa che tende ad affermare il principio dell'unità individuale e conduce quindi all'egoismo; l'altra invece che mira a subordinare sempre più l'interesse dell'individuo a quello generale. È chiaro che la società non potrebbe sussistere senza l'equilibrio di queste due tendenze necessarie l'una all'altra; ma è pur evidente che se nello svolgersi della società non si ma-

nifestasse una progressiva prevalenza dei sentimenti altruistici su quelli puramente individuali, non vi sarebbe progresso. L'evoluzione sociale consiste quindi nel mantenere, fissare e ampliare queste tendenze disinteressate, le quali sole possono assicurare il progresso e la civiltà. E d'onde vengono queste tendenze? Non certo dalla ragione, perchè questa, abbandonata a sè stessa, tende irresistibilmente a negare ogni sacrificio dell'individuo alla società, del presente al futuro, del momento attuale alla storia. L'intelligenza è per natura sua la grande tutrice dell'egoismo individuale. Occorre quindi cercare altrove, cioè nel dominio del sentimento. La religione sola può paralizzare l'opera disintegratrice della ragione; e dallo sviluppo delle religioni, purificate d'ogni elemento amorale, dipende il progresso della civiltà.

Tale dottrina si presta naturalmente a molte obiezioni. La prima e più facile è che tutto quanto il Kidd attribuisce alla religione si può benissimo applicare al concetto assai più ampio ed elevato della morale. Non infatti dalla religione giudichiamo il fatto etico, ma dal grado e dalla qualità del loro contenuto morale misuriamo le religioni. Il giudizio etico è l'ultima e più alta parola che noi possiamo recare su ogni fatto che abbia origine umana; ed il fenomeno religioso è anch'esso fatto relativo alla coscienza umana. Onde, estendendo il principio del Kidd, potremmo più giustamente affermare che lo svolgersi e il progredire dell'organismo sociale dipende dalla forza dell'impulso morale, di cui il sentimento religioso è solo una forma particolare.

Ma un principio rimane a mio avviso fissato dall'opera del Kidd, ed è il carattere sentimentale e volitivo del progresso sociale. Tutti i sistemi di filosofia che hanno voluto trovare le leggi dell'evoluzione progressiva della storia nelle leggi intellettuali, non sono riusciti a dare alcuna dimostrazione persuasiva. Colla intelligenza sola non si arriva a dimostrare la necessità del più semplice fatto morale. Ma il « buon volere » trova una spiegazione in sè stesso, nè ha bisogno di giustificazioni estranee all'indole sua.

A questa nuova concezione volontarista della vita fornisce una solida base la psicologia moderna, la quale spiega con la

forza convincente della dimostrazione sperimentale l' importanza preponderante che nella vita psichica dell' individuo e della specie hanno le proprietà intime e spontanee della coscienza. Dai primi impulsi dell'animale più semplice e indifferenziato all' attività più complessa dell' uomo civile, non vi è che una serie progressiva di fini e di mezzi, svolgentisi da un' unica forza, che é quella della volontà.

G. Vl.

GIOVANNI VIDARI. — **Doveri sociali dell'età presente.** — Letture educative popolari. (Lavoro segnalato dall' Accademia della Crusca nell'ultimo concorso Rezzi. Milano, Hoepli, 1903, pagg. VIII-246).

Il nome dell' autore suona per chi si accinga a leggere questo libro promessa di chiarezza nella forma e di nobiltà nel pensiero; nè la promessa fallisce. Sebbene l' opera sia per il popolo, si sente ad ogni pagina lo studioso dei problemi morali, che li ha talmente ripensati in sè da saperli accostare senza sforzo e senza fatica all' intelletto dei profani della filosofia. Perciò e perchè il disegno ne é nuovo, queste « letture educative popolari » sono un opportunissimo trattato di morale sociale, che merita non solo l' attenzione ma anche il plauso di tutti coloro che amano ad un tempo la scienza e la patria.

Chiarito che cosa convenga intendere per *doveri sociali dell'età presente* in confronto alle passate, l'A. disegna in un quadro a contorni assai precisi la società e la vita contemporanea sotto il triplice aspetto economico, politico-amministrativo e spirituale ma sempre in relazione alla morale: studia cioè « quei caratteri precipui, quelle correnti, quei rapporti, quelle forme che contrassegnando la società contemporanea importano seco a un tempo mutamenti più o meno profondi nelle guise di attuazione delle moralità ».

Così, per dire delle condizioni economiche, le forme di produzione, circolazione, distribuzione e consumo della ricchezza generano come nuovi desideri e nuovi bisogni così nuovi doveri nell'individuo, nella famiglia, nello stato: per es. operosità paziente, risparmio, rispetto dei contratti, stima del tempo, educazione dell' intelligenza, solidarietà, giustizia sociale, conti-

nenza sessuale, cooperazione, ecc. Analogamente le condizioni politiche amministrative apportarono non pochi mutamenti nel sentimento e nell' azione morale : oggi noi consideriamo come un dovere il rispetto della coscienza nazionale, dell' unità politica, abbiamo coscienza della nostra responsabilità civile e politica, del diritto che la patria ha al contributo di tutti i suoi figli, ci sentiamo stretti per gli innumerevoli vincoli del diritto pubblico interno allo stato, apprezziamo l'opinione pubblica, la sincerità e l'indipendenza della stampa, e, sebbene ancor debolmente, riconosciamo una giustizia internazionale, al quale riconoscimento contribuiscono due istituzioni che furono per lungo tempo promotrici più di orgoglio nazionale che di fratellanza evangelica: la scuola e l'esercito. — Finalmente anche le condizioni spirituali contemporanee orientano la moralità umana verse nuove mete: la scienza e l' arte penetrando più profondamente coll' osservazione nelle cose e nella vita degli spiriti rendono più delicato più largo e più caldo il sentimento di simpatia ed espandono le forme dell' attività morale in campo più ampio: la religione promuove sinceramente rinnovamenti sociali, ridiventa schiettamente cristiana e lo diventerà ancor più se la coltura religiosa si ammodernerà.

Compiuto così nella 1ª parte (pagg. 1-116) l' esame della vita contemporanea, l'A. determina i doveri sociali dell'età presente in doveri della beneficenza, dell' espansione famig iare, dell' iniziativa individuale, della coltura.

La beneficenza moderna deve essere organizzata e intelligente, cioè deve accentrare i sentimenti e le azioni caritatevoli secondo criteri suggeriti dal sapere: ciò non avrà per effetto, come molti temono anzi lamentano, di addormentare gli affetti individuali, di affievolire la fiamma del sentimento, di inibire gli atti magnanimi: se certe forme di beneficenza odierna come le feste sono da riprovarsi, dobbiamo aver fede che siano transitorie e che cederanno il campo alla beneficenza altamente morale mediante il lavoro e in genere l'attività indirizzata a soccorso fraterno, non emanante dallo stato (il cui compito è la giustizia) ma dalle persone e associazioni private.

Per « espansione della vita familiare » l' A. intende « il dovere, non tanto di accrescere le potenze e facoltà della fa-

miglia quanto piuttosto di estendere l'azione benefica più largamente che sia possibile »: ciò non avrà per effetto di scalzarne le basi, ma anzi di migliorarla, depurandola dall'egoismo.

La nuova posizione assunta dell'individuo nella società moderna fa sì che la sua attività sia, assai più che nel passato, libera svariata e in cooperazione coll'attività altrui: di qui nasce il dovere di una sua esplicazione in un campo più vasto, non a soddisfacimento di intenti egoistici e da superuomini, ma a promuovimento di bene sociale, vincendo colla chiara consapevolezza delle proprie forze, colla fede nel bene, colla coltura i tre ostacoli della sfiducia, del rispetto umano, e del timore dell'insuccesso.

Da ultimo, l'uomo moderno ha il dovere della coltura ossia dell'idoneità prosperosa ed armonica ad ampliare progressivamente le proprie nozioni: coltura sanamente democratica che non entra in lotte col sentimento religioso cristiano, che corrobora il sentimento, il volere, la condotta, che avviva e nobilita l'attività economica, politico-amministrativa, scientifica e artistica.

« Se tutti i doveri di cui si è parlato sono imposti dalle condizioni sociali generali dell'età in cui viviamo e se il loro adempimento contribuisce efficacemente a promuovere la civiltà, essi però presuppongono sempre come condizione prima e indefettibile di attuazione, la nobiltà e il disinteresse del sentimento ».

Conclusione questa colla quale l'A. tempera opportunamente quanto nel suo libro per lettore disattento avesse potuto suonare soverchia anzi esclusiva fiducia nell'opera dell'intelligenza, mentre per noi il valore attribuito alla coltura è realmente il più alto merito dell'opera, perchè ne fa una professione di fede cosciente e perciò oltrecchè un bel libro, una buona azione, dalla quale dovrebbero prendere esempio tutti coloro che tra noi intendono all'educazione morale del popolo.

V. Alemanni.

W. Kabitz. — **Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichtesten Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie.** (Mit bisher ungedruckten Stücken). — Berlin, Reuther und Reichard, 1902 (pagine 100 di studî e 32 di documenti).

Questi studî del Kabitz sono non soltanto un contributo all'esame dei rapporti tra le dottrine del Kant e quelle del Fichte (questione assai dibattuta, dacchè il primo clamorosamente rinnegò quella parentela anzi quella paternità intellettuale di cui il filosofo sassone si vantava) ma altresì un'illustrazione, col sussidio di lettere e scritti inediti, dello svolgimento del pensiero fichtiano da'suoi primi tentativi e saggi filosofici (*Aforismi, Critica di ogni rivelazione, la libertà di pensiero ecc.)* sino all'opera principale, cioè appunto la Dottrina della Scienza (1794).

Una buona metà dell'erudita monografia apparve già nei Kantsstudien (VI. 2, 3): qui si aggiunge oltrecchè qualche nuovo documento inedito (pag. 24*-32*) uno studio sul primo concepimento e disegno della « Wissenschaftslehre, » quale risulta da un manoscritto di 28 fascicoli in quarto, diviso in due parti (1.ª *Alcune Meditazioni sulla filosofia elementare* suggeritegli dagli scritti del Reinhold, che il Fichte tanto stimava: 2.° *Filosofia pratica*), nel quale il K. scorge come un giornale della vita speculativa del suo autore e che illustra ampiamente (pag. 56-100). Come si vede si tratta di un interessante e non piccolo contributo alla conoscenza di un filosofo, il cui nome oggi risorge anche fuori di Germania. (Ricordiamo qui il poderoso lavoro del Direttore della « Revue de Métaphysique et de Morale » X. Léon, sulla *Filosofia del Fichte e le sue relazioni colla coscienza contemporanea.* Parigi, Alcan, 1902).

Il Kabitz dimostra altresì il profondo influsso che sul Fichte esercitarono l'Illuminismo tedesco e le dottrine del Rousseau (che come si sa influì anche sulla forma definitiva dell'Etica Kantiana) proponendogli fin dalla prima giovinezza come fondamentale il problema morale e religioso, la cui soluzione deve a un tempo appagare il sentimento e l'intelletto. Per lui la Critica della Ragion pura non vale che come fondamento (Substruktion) della Critica della Ragion pratica: conviene fondare razionalmente l'idealismo della libertà, la « libertà trascen-

dentale » ossia armonizzare l'essere e il dovere nella persona umana, come sono armonizzati in Dio, il quale è l'effettuazione della legge morale, perchè ragione e volontà sono in lui tutt'uno.

Se non si può dire che questi studi del K. rivelino qualche cosa di sostanzialmente nuovo nel pensiero del Fichte, hanno il merito di narrarne lo sviluppo con documenti ignorati e considerazioni opportune.

V. ALEMANNI.

KURD LASWITZ. — **Wirklichkeiten.** Beiträge zum Weltverständnis. — Berlin, E Felber, 1900.

L' autore noto in Germania quale vigoroso e come colà dicono *geistvolle* propugnatore del neo-Kantismo, illustratore del Fechner, autore tra l'altro della *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* (1890), raccolse sotto questo suggestivo titolo di Wirklichkeiten, rielaborandoli e integrandoli, una ventina di studî pubblicati in riviste e periodici dal 1883 al 1899. L'opera può dividersi in tre parti: la prima risultante dei primi tre capitoli è un'introduzione storica generale e contiene nella fine del terzo un generale disegno del sistema dell'autore, svolto nella seconda parte che comprende i capitoli dal quarto al ventesimo: gli ultimi sei finalmente trattano temi varî, ma tutti, qual più qual meno, connessi col sistema medesimo.

Fondamento della coltura scientifica come della comune è la coscienza della legge matematica, della legge dei numeri, la quale non è solo forma dello spirito, ma reale determinazione delle cose, come comprese Platone (1-18). Senonchè per Platone la matematica di scienza della natura si trasforma in psicologia, la reciprocità delle forze diviene anima del mondo: di qui derivò confusione tra le energie della natura e le determinazioni dello spirito, che fu solo dissipata dalla fisica moderna col Galilei, col Newton, coll'Huygens (19-37). Ma il principio spirituale si insinuò di nuovo nella scienza come di straforo per effetto del dinamismo: in Newton stesso troviamo l' idea che l'azione reciproca dei corpi ci conduce in ultima analisi a una natura spirituale dello spazio, nel quale il potere demiurgico del Creatore acquista presso a poco il valore di anima del mondo. La separazione tra conoscenza e credenza, tra necessità e libertà, unico mezzo per avvalorare la nostra coltura, fu finalmente e definitivamente fatta da E. Kant (38-53).

Lo scopo della filosofia contemporanea è di mettere in chiara luce quali siano i rapporti che intercedono tra la natura e lo spirito individuale. Il corpo è una parte della natura, la coscienza individuale senza dubbio dipende dalla struttura e dallo sviluppo dell' organismo naturale: e allora può e deve la coscienza differenziarsi veramente dalla Natura, o le nostre rappresentazioni, i nostri pensieri non sarebbero nulla di diverso delle determinazioni esterne? (53-65).

Il problema si risolve così: l' oggettivo e il soggettivo non sono due sistemi opposti, che si trovino di fronte: le composizioni normali degli elementi, che rappresentano le cose nello spazio si mutano per l' assimilazione di nuovi elementi e per la perdita di vecchi mentre muta contemporaneamente quella speciale composizione di elementi che denominiamo il nostro Io. La differenza tra oggettivo e soggettivo non è di sistema, ma di contenuto; entrambi sono reali, la realtà del primo risulta di qualità e quantità matematicamente determinabili, quella del secondo di relazioni mutevoli dipendenti dalle particolarità individuali di ciascun uomo. — La luna rappresentata sistematicamente, di cui la scienza studia tutti i caratteri è la stessa luna che ciascuno vede a suo modo; l'unica differenza consiste nel diverso sistema: nel primo caso si tratta di sistema costante, nel secondo caso di sistema momentaneo o individuale. Non esistono cose isolate, di cui più o meno appropriate imagini siano o entrino negli spiriti individuali ugualmente isolati, sibbene soltanto sistemi determinati di rapporti, dei quali anche i nostri organismi fan parte (65-74). Ma poichè il corporeo e lo spaziale dell' elemento sensibile è congiunto colla specifica coscienza del sentimento, ne consegue che due sono i contenuti di coscienza che la conoscenza distingue, quello conosciuto come *legge* (obbiettivo) e quello conosciuto come *vissuto* (74-100).

Chiarito che cosa si debba intendere per energia, che non è altro che la costanza, la legge delle mutazioni della natura (das Beharrliche in Wandel, das Bleibende in allem Wechsel) si scorge che il cosidetto parallelismo, oltre a dar facilmente luogo a concezioni dogmatiche, come l'ilozoismo (Stoffbeseelung) e il monismo spinoziano, se è inteso come procedimento paral-

lelo del fisico e dello psichico (« Nebeneinanderhergehen ») è erroneo. Il fatto psichico si differenzia dal fisico per ciò che esso consiste nel contenuto di coscienza di un' unità individuale, mentre nel fisico il contenuto è determinato dall' obbiettiva unità della legge: il primo è vissuto, il secondo è conosciuto: — ma questa distinzione, come si vede, è puramente provvisoria: il fisico e il psichico sono solo i mezzi coordinati, con cui si portano a compimento le più alte unità delle idee della ragione: per il criticismo sono due parti o modi che si compongono in un' unica sintesi (100 121).

La distinzione che, come vedemmo, l' uomo fa tra soggettivo e oggettivo, sebbene pura distinzione di contenuto mentale, ha un valore positivo, teorico e pratico. Nell' oggettivo abbiamo un contenuto in cui ogni parte è determinata completamente da quei rapporti che la stringono con tutte le altre parti: la luna è conosciuta in virtù di tutti i suoi rapporti colla terra, come con tutti gli altri corpi celesti, colle sue singole parti, con tutti i sistemi nervosi degli uomini che la percepiscono. Al contrario il soggettivo ha un contenuto che è solo determinato da una « scelta » di rapporti, cioè da quelle speciali possibilità di scambio di energia che determinano la soglia del nostro individuale sistema nervoso: l' oggettivo è completamente e necessariamente determinato: il soggettivo lo è incompletamente e perciò liberamente (122-139).

Nell' uomo il sentimento che è il segno dell' unità psichica è ad un tempo l' invincibile testimonianza della sua libertà: noi ci sentiamo come l'unità, nella quale un' idea liberamente si attua e solo così diventiamo personalità (140-152).

Mentre supremo desiderato delle scienze fisiche e naturali è di mettere sempre più sicuramente le loro sistemazioni al riparo delle imagini fantastiche, che il nostro personale sentimento tenderebbe a insinuarvi, e una di queste imagini fantastiche è l'idea teleologica, questa poi ha la sua realtà nell' intimo della personalità. Saremo in grado di liberare lo studio scientifico della natura dall' impronta degli ideali etici, estetici e religiosi solo quando conosceremo chiaramente che questi si svolgono, si attuano in una sfera con cui la conoscenza empirica e matematica non ha nulla a che fare (153-195).

I grandi progressi delle scienze e dell' industria produssero un' ubbriacatura d' entusiasmo (einen Rausch der Begeisterung pag. 200) per cui si ritenne che dalla conoscenza teoretica, e dal conseguente ampliamento del dominio che l' uomo esercita sulle cose si dovesse attendere la soluzione di tutti i problemi dell' esistenza. Ma oggi si comprende che se le scienze naturali hanno tutto il diritto di considerare l' uomo come oggetto di natura, non lo possono considerare come soggetto, come essere cosciente, capace di sentimento e di volontà, di ciò insomma che costituisce l' intimo valore della vita. Oggi certe forme di pensiero, come l'Occultismo, il Vegetarismo esagerano persino fuor di ragione questa tendenza a salvaguardare i diritti dello spirito; la vita del sentimento è il punto da cui oggi prendono origine le lotte del pensiero. Ma queste lotte dipendono dal fatto che non si sanno determinare i limiti del primo. Convien convincersi, che la realtà subbiettiva, il sentire, il volere non possono dirsi realtà nello stesso senso di quella realtà obbiettiva che si manifesta nella legge, che ognuno di noi vive la sua speciale vita, indipendente da ogni teoria; — soltanto non dobbiamo pretendere con questa nostra individualità di tiranneggiare la comune vita della coltura umana (211) consacrata nelle leggi e nella dottrina, che sono legittime autodeterminazioni della ragione, degne di ossequio e di rispetto (213).

Ma che cosa dà la fede nella ragione? Il sentimento che consacra la credenza in un' Unità che tutto produce, libera, liberamente determinantesi per i suoi fini: per virtù del sentimento questi concetti entrano nel novero dei concetti legittimi, senza la fede in questa libertà in questa teleologia ogni conoscenza sarebbe campata in aria, « perchè essa sola fornisce quel dato originario, dal quale soltanto la realtà obbiettiva di ogni esistenza può essere guarentita » (196-217).

Così entriamo nel campo religioso e morale.

La morale dev' essere indipendente dalla religione. Certo « un sincero sentimento religioso è ancora la garanzia più valida della moralità »: ma la religione è un dato soggettivo: la fede non si impone, la sua essenza e il suo diritto stanno nella libertà; invece la morale dev' essere convinzione; che la legge morale sia imposta da Dio, posso *crederlo;* ciò che essa

impone io lo *comprendo.* Perciò la morale deve essere razionale, cioè non fondata nè sul sentimento, nè sull'empirismo (218-230).

Verrà dunque un tempo in cui la religione potrà senza danno scomparire? No, per la stessa ragione, per cui l'uomo non può fare a meno del sentimento. Il sentimento religioso è irriducibile, primario, costitutivo: consiste nella confidenza in un potere infinito, sentimento che ci nobilita, che ci eleva e che integra, sebbene non con prove razionali, il programma, il disegno della nostra vita personale: è il palladio della felicità, che è affare personale (230-246).

Inoltre se l'esistenza di Dio non si può in nessun modo provare con prove teoretiche (mit aller Schärfe des Denkens, mit aller Fülle des Wissens, mit aller Genauigkeit der Beobachtung, pag. 249) non si può neppure addurre la minima prova contro la possibilità di ciò che afferma la nostra credenza: questa è al di fuori della conoscenza e della prova (come si vede è la soluzione Kantiana). Lo stesso problema della teodicea divenne così periglioso e difficile unicamente perchè si vollero applicare a Dio che ha realtà nel sentimento criterî teoretici (247-258).

Tuttavia per l'unità dello spirito umano, al *sentimento* religioso possono associarsi o no certi *concetti* circa il rapporto del nostro io con questa infinita potenza in cui crediamo: — può darsi cioè una religione senza dogmi e una religione positiva e dogmatica: entrambe presentano notevoli vantaggi: Schleiermacher, per es., in antagonismo colle religioni positive considerava irreligiosa la credenza nell'immortalità, quale è nei più, perchè consiste solo in un attaccamento alla vita. Ad ogni modo l'unico limite del dogma è ciò che attenta, che porta offesa all'essenza della persona morale (Was dem Wesen der sittlichen Person widerspricht, hat auch kein Recht als Objekt des Glaubens, pag. 266).

Noi siamo a un tempo oggetto e persona: questo è un dualismo a cui non possiamo sfuggire: ma con ciò non è detto che esista una doppia verità. Esiste un mondo della natura e un mondo della personalità: le leggi della natura possono essere considerate come mezzo per il conseguimento della personalità (258-280).

Il riassumere i restanti capitoli che trattano argomenti speciali, ci condurrebbe a troppo lungo discorso. Fin qui l'adesione dell'autore al sistema del Kant ci dispensò dall'entrare in particolari, che pure sarebbero stati utilissimi all'illustrazione completa del suo pensiero sempre nobilissimo: invece gli studi « *Come è possibile l'errore*, *Retta e curva*, *Kant e Schiller*, *I nostri sogni*, *Il misticismo*, *I sogni dell'avvenire*, sono saggi di psicologia, di logica e di storia del pensiero, che chi si occupi degli argomenti in essi trattati non può a meno che studiare direttamente: una recensione li sciuperebbe ancor più di quello che ogni recensione faccia sempre per ogni libro filosofico.

V. ALEMANNI.

PIERFRANCESCO NICOLI. — **La mente di Giuseppe Ferrari.** — Volume 1°., Pavia, Tipografia e legatoria cooperativa. Pagg. 172.

Fu detto da uno storico, che ne ereditò certi pregi e certi difetti e il cui libro è ingiustamente trascurato (A. ORIANI. La lotta politica in Italia, 1895, pag. 586) che Giuseppe Ferrari nel ventennio dal 1850 al 1870 rimase solo in Europa a dimostrare l'originalità del pensiero italiano. Senza accettare del tutto questo giudizio, dobbiamo però riconoscere che per l'audacia del pensiero ben pochi pensatori eguagliarono il filosofo milanese. Opportunamente perciò il Nicoli si accinse a studiarne le dottrine, con vivo interesse leggiamo il notevole saggio che dei suoi studî ci dà in questo primo volume, e con vivo desiderio attendiamo il secondo, di cui ci dà il sommario. L'opera sua, compiuta che sia, tratteggerá completamente la figura intellettuale da Giuseppe Ferrari con quella ampiezza che il suo disegno gli consente, certo maggiore da quella che abbia potuto proporsi il Prof. Cantoni nella sua *Commemorazione* (Milano, Brigola 1878), che è sempre scritto di capitale importanza.

Forse il proposito del Nicoli di fare opera « esclusivamente critica e non biografica e bibliografica » non consente al lettore di seguire senza qualche fatica lo svolgersi di quel libero e sovrano intelletto, come invece, sia pure più dall'alto, riesce

alla lettura della monografia del Cantoni: ma a ciò gioverà, senza dubbio, il secondo volume e specialmente la *Conclusione* che egli ci promette. Dei suoi studi ecco intanto per sommi capi i più notevoli risultati:

1. Gli insegnamenti del Romagnosi, gli studî di storia, la lettura del Vico, l'ammirazione ed il culto per l'Hobbes, pel Locke e specialmente per l'Hume non solo fanno di Giuseppe Ferrari appena ventitreenne un cortese ma deciso oppositore del logismo astratto di Terenzio Mamiani nel Rinnovamento (di cui egli pubblicò una rassegna nella *Biblioteca Italiana* del 1835) ma lo fanno anche trascendere lo stesso prudente positivismo del Romagnosi: ciò è dimostrato dal suo scritto *La Mente di Romagnosi* (1835) che è ad un tempo omaggio di discepolo alla gloria del morto maestro e proclamazione di scetticismo remotissimo delle intenzioni del sommo emiliano, alle quali si mantenne invece sempre fedele Carlo Cattaneo.

2. Sullo svolgimento del pensiero filosofico del Ferrari influì lo studio del Vico, per cui concepì il disegno di una psicologia empirica anzi sperimentale, in cui si associ la filosofia con la storia.

3. I fattori individuali dello spirito umano non sono per lui soltanto intellettuali o ideologici, come avveniva nei filosofi francesi del Sec. XVIII, ma altresì emotivi: anzi solo i sentimenti e le passioni sono le vere forze: il Ferrari esalta, come lo Schopenhauer, il sentire e il volere sopra il pensare.

4. Lo spirito umano è storia: esiste una *gravitazione universale delle menti*, per cui gli spiriti gravitano sempre attorno agli stessi problemi messi in evidenza dai genî dell'incivilimento: questi problemi si risolvono sempre in un nuovo modo per effetto dell'irreparabile antinomia tra il pensiero e il nuovo oggetto: solo il tempo è il vero organo logico dello spirito umano: le nostre sintesi sono solo provvisorie (scetticismo critico).

5. Parecchi giudizi pronunciati dal Ferrari sul Vico (*La Mente di Vico* 1837) furono giustamente dal Cantoni considerati come capricciosi e infedeli alla dottrina del grande filosofo napoletano: errò invece il Fiorentino nel sentenziare che il Vico non abbia, come vuol il Ferrari, precorso il suo tempo:

errò il Mamiani nel ritenere che il Ferrari ne misconoscesse tutti gli addentellati che ha colla moderna coltura.

6. Il Ferrari contrariamente al Cantoni, stima che la seconda *Scienza Nuova* segni il punto più culminante del pensiero Vichiano, perchè in essa scorge la possibilità di fondare una teoria scientifica, non assoluta (il che contraddirebbe allo scetticismo) ma tale da appagare l'intelletto umano.

5. Del Vico il Ferrari respinge la morale religiosa e la dottrina delle idee latenti.

6. Il Ferrari non conosce profondamente il Kant, ma ne possiede il scetticismo critico: ammette l'idea pura dell'essere rosminiano, ma non ne ammette l'oggettività.

7. Neppure la storia si spiega nè colla pura ragione, (Hegel) nè colle semplici condizioni d'ambionte (Montesquieu) sibbene coi sentimenti: non è una conquista della ragione, ma delle passioni. (Rileviamo che questa opposizione alle esagerazioni dell'idealismo come della fisiocrazia è tutta italiana e si rileva anche in un nostro hegeliano, il Ceretti).

8. Ingiustamente il Cattaneo accusò il Ferrari di sostenere che i mutamenti sociali avvengano tumultuariamente: essi invece sono per lui il frutto di un incessante ma lento lavorio che distrugge i termini irreducibili e contradditorî per accostarsi con maggiore approssimazione ad una sintesi più perfetta, sia pure attraversando periodi di transitorio regresso. Il Cristianesimo è la più potente da queste sintesi pel mondo moderno: ma la civiltà non si esaurirà in esso e con esso.

9. Alla teoria delle nazioni che conduce all'ipotesi vichiana dei corsi e ricorsi, il Ferrari sostituisce quelle del *pensiero umano*: questo è l'unico legame di tutti i fatti storici nel passato e nel futuro: non già perchè la storia si debba interpretare come lo svolgimento di un sillogismo, ma perchè l'idea di una scienza assoluta, d'una giustizia assoluta e di una felicità completa imposte dal sentimento muovono irresistibilmente e a dispetto dell'assurdo l'attività umana.

10. Malgrado l'affinità e la profonda simpatia che stringe il Ferrari col Saint-Simon, se ne distacca sopratutto per la sua fede nell'inesauribile vitalità di tutti popoli, anche di quelli che paiono morti, e nella forza del sentimento.

11. Il Ferrari è il filosofo scettico più conseguente e rigoroso: « egli è a distanza di un secolo preciso, il grande rievocatore del pensiero di D. Hume: mentre Romagnosi, Cousin, Hegel, Rosmini, Proudhon non influiscono che fuggevolmente e sulle parti accessorie della sua filosofia ». Per questo riguardo le conclusioni del Nicoli si possono dire veramente nuove.

Ci piace chiudere questo breve cenno facendo vivo elogio all'A. di aver contenuto il suo libro entro limiti ragionevoli, presupponendo nel lettore conoscenza o almeno notizia di quanto del suo filosofo dissero gli altri, e specialmente dello scritto del Cantoni. È tempo ormai che la critica filosofica si liberi da quel pedantissimo vezzo di rifare sempre e tutto da capo, che ridurrebbe la storia della filosofia a una tela di Penelope.

V. Alemanni.

M. T. Ciceronis. — **De officiis libri tres**, commentati da G. Decia. — Libro I. — Torino. G. B. Paravia, 1902, pagg. 137.

M. Tullio Cicerone. — **Il primo libro De officiis**, commentato storicamente e filosoficamente dal Dr. Prof. G. Segre. — Torino, E. Loescher, 1902, pagg. 178.

Un buon commento questo del prof. Decia anche sotto il rispetto filosofico. Il De officiis di Cicerone è stato quasi in ogni tempo e paese oggetto di uno studio così largo e accurato, che ben poco di nuovo si può aspettare, almeno fino alla scoperta di codici più sicuri, da chi ne metta in luce un' esegesi. Ma appunto perchè molto è stato scritto, non è cosa facile lo sceglier bene, e sopra tutto in modo che il commento torni di vero sussidio a lettori poco esperti. Perchè il lavoro del Decia non ha di mira che questo; sebbene di tanto in tanto tocchi con opportunità di varianti, e ne discuta nelle note.

Il testo della sua edizione è generalmente quello di T. Schiche (Lipsia, Freytag, 1885), ottimo anche dopo l' ultima edizione di C. F. G. Müller (Lipsia, Teubner, 1898); e nei pochissimi luoghi in cui il D. se ne scosta, lo fa con criterio quasi sempre preciso. Confr. p. es. § 111, nota 14 e § 146, nota 1. Non ci persuade invece la inserzione nel testo, § 8, di καθῆκον,

Un intendimento diverso mostra di aver avuto il prof. Segre nell' offrire agli studiosi dei concetti morali di Cicerone un commento storico e filosofico dello stesso libro. È questo un lavoro di proporzioni relativamente ampie, in cui l' A. profonde a piene mani e notizie e riflessioni attinte in buona parte ai fonti che egli cita in principio (pagg. 5-7),

Con ciò non vogliamo dire che il prof. Segre nel suo commento non abbia messo nulla di suo: non vi fa difetto qualche buona considerazione e specialmente il desiderio di mettere nel dovuto rilievo il valore morale di certi principî. È però certo che talvolta o è soverchia la citazione del pensiero altrui o è soverchio il commento che egli ne fa.

Per la lezione egli si attiene all'ultima edizione di C. F. G. Müller; tuttavia non sempre. Perchè il testo del Müller non ha p. es. *dilatatum*, ma *partum* (§ 76), e chiude fra parentesi quadre l' *et iucundum* del § 113. Il S. accetta poi dal Baitor *de quo si quis sibi appetet* (§ 21), mentre spiega come se il suo testo leggesse, come quello del Sabbadini, *eo plus si quis sibi adpetet.*

Del resto, queste ed altre simili sono mende leggiere, a cui una preparazione un po' più riposata avrebbe certamente ovviato. Ma quello che non sapremmo come giustificare, fino a che, s' intende, la cosa non sia *in fatto* luminosamente provata, è una certa chiosa che il prof. Segre fa ad un notissimo luogo del nostro autore. In principio del libro, § 11, Cicerone, dopo aver indicato i principali punti di contatto fra il bruto e l'uomo, afferma come cosa di fatto che l'uomo è profondamente diverso dal bruto perchè *rationis est particeps.* A questo punto il commentatore chiede di poter aprire una parentesi, e scrive (p. 26): « Ora che la maggior parte dei più studiosi e profondi cultori di discipline fisiologiche e filosofiche ha cessato di considerare gli animali come macchine, di ritenere per istintive tutte le azioni psichiche di essi; ora che il grande pensatore inglese Erberto Spencer ha luminosamente dimostrato come le forme più elevate della intelligenza non sieno che lo sviluppo graduale delle inferiori ecc. ecc.; ora infine che fu chiaramente dimostrato come la ragione dell' uomo si schiuda da quella del bruto; noi non potremo più far buon viso all' opinione del

chiaro oratore romano. Dovremo affermare tutt' al più che, se passa una differenza tra la ragione del bruto e quella dell'uomo, essa non è che di grado ». Ciò non ostante, l'uomo, questo bruto evoluto, arriva a tale grado di elevatezza morale, che compie modestamente il bene per il bene, senza pensiero di ricompensa (pag. 28 e 46); che respinge ogni lode (p. 28), e propone a se stesso come premio della sua condotta la pura virtù (p. 86).

Padova, gennaio 1903.

a. g.

Saggi di Filosofia sociale e giuridica, di GIUSEPPE CIMBALI, prof. pareggiato di Filosofia del Diritto nella R. Università di Roma.

Questo volume raccoglie dieci scritti che l'Autore da circa un decennio era venuto pubblicando in diverse Riviste, e particolarmente in quella da lui fondata e con infaticabile ardore e operosità diretta, « Lo *Spedalieri* ». Non sono però soltanto scritti d'occasione, ma discutono, con intendimenti teorici e pratici, gravi e permanenti problemi di filosofia sociale e giuridica; e nella mente dell'Autore preludevano ad altri suoi libri di maggior mole (o li accompagnavano) ai quali non è mancato il suffragio del pubblico, perchè alcuni di essi, come la « *Volontà umana in rapporto all' organismo naturale sociale e giuridico,* » e il « *Diritto del più forte* », sono di già rispettivamente giunti alla *seconda* e *terza* edizione. I più notevoli di questi saggi sono quelli intitolati « *Fatti e Realtà* », (che è una critica del materialismo sociale contemporaneo): « *Diritto ed evoluzione* » : « *Dopo la crisi del diritto penale* »: « *Il diritto civile e il proletariato* » : « *Lotta di classe e civiltà* ». In tutti questi scritti (e conforme è lo spirito degli altri) l'autore muove un'ardita guerra a quella forma di positivismo esclusivo, che ha falsato, secondo lui, il carattere e il valore dei fatti assunti come norma della realtà del diritto, ha tratto a conclusioni eccessive o parziali l'Antropologia e la Criminologia, in contrasto coi bisogni più alti della coscienza; ha acuito i dissidî sociali, allontanando piuttosto che affrettando il giorno in cui le attuali loro cagioni potranno essere

eliminate. È evidente che l'Autore rinnova gli antichi dibattiti dell'idealismo contro le scuole empiriche e materialiste ; ma egli porta, a sostegno delle sue tesi, nuove e notevoli concezioni della storia, della filosofia, del diritto, che dànno a' suoi scritti tutta l'impronta della modernità. Ciò ch' egli impugna non è il fatto, che al pari d' ogni più rigoroso positivista vuol porre sempre a fondamento d'ogni diritto : ma l'interpretazione antiscientifica che altri vuol dare al fatto per trarlo ad arbitrarie ed effimere conseguenze. Lo spirito battagliero dell'Autore si rileva nella gagliardia e sovrabbondanza degli argomenti ch' egli svolge, passando dalla negazione delle teorie avverse, alla poderosa affermazione degl' ideali da lui vagheggiati, e non isdegnando talora nè l' umorismo né la bizzarria dello stile, che lo rendono scrittore ricercato e simpatico. In cima di tutti i suoi pensieri, e fine ultimo di questi suoi scritti, è la ricostituzione di una *filosofia del diritto*, che decaduta e fraintesa in concorrenza con la Sociologia, deve riprendere il suo antico e onorato posto fra le Scienze ; a niuna altra seconda per l'esatta percezione dei bisogni del momento presente, e per l'elevatezza e sicurezza delle riforme a cui deve spingere la società.

Se lo spazio ci consentisse, entreremmo in qualche particolare. E se in luogo di fermarci alla serena obbiettiva indicazione del contenuto, volessimo aggiungere alcuna nota critica, potremmo osservare che l' indole degli scritti trascina talora l'Autore a non tener calcolo abbastanza della contraddizione, dimenticando la necessità di questa, come pure delle differenti direzioni del pensiero, di cui ciascuna ha la sua ragione d'essere in una necessità storica passata o contemporanea, e nella stessa costituzione dello spirito umano. E potremmo altresì osservare che qualche argomento di attualità nel tempo in cui i singoli Saggi vedevano la luce la prima volta, poteva oggi essere omesso, avendo i successivi avvenimenti cambiato il giudizio su molti uomini e su molte cose. Tale ad esempio la menzione, a pag. 259, di una lotta politica in cui il vinto di allora è meritamente giudicato oggi con ben diversi criteri, e sotto miglior aureola del suo vincitore. Ma noi non siamo di quei critici che si compiacciono di moltiplicare i rilievi, quando

questi nulla tolgono alla saldezza e compattezza delle dottrine fondamentali. e dei quali soltanto potrebbe dirsi che *avocant spiritum et comminuunt*. Perciò concludiamo riconoscendo volentieri l'opera utile che il Cimbali ha fatto alla scienza e agli studi ripubblicando questi suoi Saggi, nei quali sono scultoriamente espresse idee elevate che non avranno tramonto finchè imperino sulla vita gl' ideali della ragione.

Catania, gennaio 1903.

GIUSEPPE ROSSI.

Prof. ANTONIO LABRIOLA. — **Saggi intorno alla concezione materialistica della storia.** — Roma, Loescher. —
Prof. GIOVANNI GENTILE. — **La filosofia di Marx.** — Pisa, Spoerri.

Il prof. Labriola ha ultimamente ripubblicati i suoi Saggi sul materialismo storico, apparsi già per la prima volta or sono alcuni anni; con modificazioni di forma e con aggiunte lievissime, quelle anzi affatto inavvertibili e di cui solo si sa perché l' autore stesso vi accenna nella prefazione ai tre volumi in cui i saggi sono divisi. Dimodochè il pensiero e le idee rimangono in essi immutati integralmente e sono tutto quanto il socialismo, di cui l' A. è convinto e dichiarato fautore, s'intende di quella tra le tante forme di socialismo che s' ispira all'opera ed al pensiero di Carlo Marx, contiene di scienza e di filosofia. Tutto il marxismo, dice difatti il Labriola, consiste nel materialismo storico, quale si può dedurre dal pensiero frammentario del grande socialista di Treviri.

Perchè qui occorre un' altra osservazione ed è che questa dottrina di cui il perno è nel valore storico fondamentale attribuito al fatto economico, ha avuto in questi ultimi tempi diverse interpretazioni e diversi svolgimenti. Non parliamo degli spropositi che su di essa si sono pronunciati e si pronunciano con facile disinvoltura, in giornali e riviste che vanno fra il grosso pubblico e negli strombazzamenti con cui i propagandisti cercano di far colpo nell' animo delle masse; contro di essi, e non a torto certo, il Labriola, in nome di una più larga dottrina e di una lunga e matura abitudine speculativa, dirige l' acuta finezza di quell' ironia che egli sa così bene adoperare.

Ma anche fra gli scienziati quella dottrina ha dato luogo a differenti concezioni come ne è prova la differenza dei termini con cui si é cercato di definirla chiamandola ora *interpretazione economica* della storia, ora *determinismo economico, ora economismo storico*, *ora realismo storico* ecc. Pertanto questi Saggi del Labriola vogliono essere un'esposizione e insieme uno svolgimento dei postulati di essa dottrina quale è sorta nella mente di Carlo Marx, al quale noi dobbiamo pur riconoscere in questa questione il diritto ad una considerazione preminente se non altro perchè egli per primo ha ideato la teoria di cui ci andiamo occupando.

Il Labriola dunque stabilisce in questo materialismo storico tre aspetti secondo che serve ; o come « *interpretazione della politica e sopratutto di quella che giova e occorre alla direzione del movimento proletario verso il socialismo* »*;* oppure come speciale *angolo visuale* negli studii di storiografia; oppure infine come « *tendenza filosofica nella veduta generale della vita e del mondo.*

Intanto ecco qui la formula *trasparente e chiara* se non precisa in cui il Marx ha racchiuso la sua concezione storica; essa é tratta dalla prefazione di un' opera pubblicata nel 59 che porta per titolo: *Per la critica dell'economia politica.* La struttura economica cioè l'insieme dei rapporti di produzione in un dato momento, è per la società la base reale su cui si eleva una soprastruzione giuridica e politica, alla quale corrispondono determinate forme della coscienza sociale. A un determinato punto del loro sviluppo le forze produttive materiali si trovano in contraddizione coi preesistenti rapporti della produzione in seno ai quali si son venute sviluppando e che non le possono più contenere e allora si inizia una rivoluzione economica e con questa si dissolve e precipita la colossale struttura superiore. Nella considerazione di tali sommovimenti bisogna sempre distinguere bene tra la rivoluzione materiale e le forme giuridiche, politiche religiose e filosofiche ossia ideologiche nelle quali gli uomini acquistano coscienza del conflitto e in cui nome lo compiono. Una formazione sociale non perisce finchè non si siano sviluppate tutte le forze produttive di cui è capace e i problemi che l'umanità si propone non

sorgono se non quando le condizioni materiali per la loro soluzione ci son già o si trovano per lo meno in atto di sviluppo ». Questi enunciati generali, aforistici furono tali dopo di essere già stati nella determinazione specifica del nuovo moto proletario descritto nel Manifesto dei comunisti del 1848 il documento classico la pubblicazione del quale segnò, a dirla col Labriola, *il primo e sicuro ingresso dei socialisti nella storia*, e il quale contiene come in germe la nuova teoria della storia. Qui il concetto del fondamento economico della società è tradotto nel fatto dell'esistenza delle classi economiche, e i rapporti di produzione nei rapporti fra di esse e la rivoluzione economica nel cambiamento di questi rapporti. Vi si aggiunge che le classi economiche che colla loro *lotta* costituiscono il processo storico sono oramai ridotte da quelle che erano in passato all'antagonismo semplice tra borghesia capitalista da una parte e lavoratori proletarizzati dall'altra. Ora i rapporti borghesi della produzione in cui si plasma quell'antagonismo sono già in via di dissoluzione e il loro sparire segnerà la fine anche di questo antagonismo il quale per essere il più semplice di quanti altri siano mai stati non può metter capo che in una forma comunista di società, una forma cioè dove ogni antagonismo cesserà. Il loro elemento dissolvente è il proletariato, il quale quindi « è, così il Labriola, si pone, cresce come la forza positiva dalla cui azione il comunismo dovrà *necessariamente* resultare » *Necessariamente;* questo è l'importante; perché è nella coscienza della necessità obbiettiva della propria azione che il proletariato acquista forza ad operare e insieme un illuminato criterio d'azione; ed è per questo che il *comunismo critico*, cioè il socialismo marxista si differenzia da tutte le altre forme di socialismo le quali facevano appello a ragioni subbiettive e superiori di giustizia, o di eguaglianza, o d'amore. Oramai non si tratta più per la classe dei lavoratori che di comprendere le molte e diverse circostanze di fatto in cui si svolge l'azione loro nei vari luoghi e tempi per prendere rispettivamente a quelle la propria posizione di classe comunisticamente rivoluzionaria. Tale si delinea il primo aspetto del materialismo storico quale interpretazione della politica proletaria.

E qui ci avviene di ritornare alla formula generale, più

su riportata, là quale abbiamo visto che pone a fondamento del processo storico l' elemento economicò e giacchè questo si riferisce manifestamente alla produzione dei mezzi coi quali l' uomo provvede al soddisfacimento dei suoi naturali bisogni, noi dovremo in ultimo ricercare nelle leggi di questi le leggi della storia. Ma no, interpreta e risponde il Labriola trattando del materialismo storico come indirizzo della storiografia, noi siamo nella storia cioè in un *terreno artificiale* in cui le condizioni del vivere naturale sono già stati modificate per opera dell'uomo; un terreno artificiale le origini del quale si trovano un *buon tratto in qua dal momento in cui il vivere puramente naturale era cessato,* senza che di questo passaggio noi possiamo avere notizia; su questo *terreno artificiale* noi abbiamo già una società umana caratterizzata da un progresso già inoltrato della tecnica e della cooperazione umana. Tenendo ben presente quindi che la storia non è se non la storia di questa società potremo enunciare formule di questo genere: « la struttura economica della società determina *per diretto* la formazione, l' attrito, la erosione delle classi e lo svolgimento dei loro rapporti regolativi così del diritto come della morale; e *per indiretto* gli *obietti* della fantasia e del pensiero nella produzione dell' arte, della religione, e della scienza. I prodotti ideologici cioè diritto, morale, arte, religione, scienza tendono a fissarsi e ad isolarsi e ad essere quindi considerati come fattori indipendenti del processo storico. Ora la storia non va concepita come una risultante di nostre subiettive idee, perchè, l'abbiamo visto nella formula del Marx, l'umanità non si propone che quei problemi che sorgono da condizioni materiali obiettive indipendenti dall' arbitrio umano: il nuovo e più razionale *metodo di concezione* (così lo definisce il Labriola) è il materialismo storico, che è tale appunto non perchè abbia una qualsiasi intrinseca relazione col materialismo metafisico o psicologico, ma perchè si rivolge alla materia reale della storia, che sono i fatti e le condizioni dei fatti e non le loro ripercussioni nel nostro spirito che sono le loro parenze ideologiche. Ecco come il socialismo marxista ci appresti secondo il Labriola, un nuovo indirizzo nella storiografia, che, a volerlo tradurre in un concetto generale conduce da ultimo a questa

filosofia; alla semovenza ritmica d' un pensiero per se stante, rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero é da ultimo un prodotto » Così il Labriola. Dal che si vede che il carattere filosofico del materialismo storico consiste nel realismo; e a dire il vero come tendenza filosofica nella veduta generale del mondo e della vita, cioè in ultimo come teoria filosofica esso, il materialismo storico non ne reca una che gli sia propria e nuova. Se nonchè le idee del Labriola a questo proposito non sono facilmente precisabili. Sta il fatto che per lui noi non possiamo pensare indipendentemente dalla materia empirica « i termini del pensiero vanno considerati non come cose ed entità fisse, ma come funzioni; perché quei termini hanno valore solo in quanto noi abbiamo qualche cosa da pensare attivamente, e siamo in effettivo atto di pensare procedendo » e noi possiamo sì astrarre gli elementi formali che sono impliciti nelle cose sapute ma solo in quanto miriamo a costituire delle *discipline;* la quale parola *(discipulina)* indica appunto lo scopo didattico in certi aggruppamenti di conoscenze, ma nella realtà non vi è che *l'immanenza del pensiero nel realmente saputo*: e questo a noi basta perché « la conoscenza tanto importa per quanto ci é dato realmente di conoscere » e conosciamo tutto quello che ci è dato praticamente di conoscere operando. E questa il Labriola chiama *filosofia della praxis*, ed é quella che è implicita nel materialismo storico.

I tre volumi del Labriola che svolgono ognuno rispettivamente un aspetto del materialismo storico meritano certo di esser letti. Non intendiamo per ora di discuterli; abbiamo voluto riassumerne il contenuto colla maggiore obiettività e fedeltà possibile perché ci parevano degni dell'attenzione di tutti gli studiosi di cose storiche e sociali. Ad essi si ricongiunge il libro del prof. Gentile che si compone di due parti (I° Una critica del materialismo storico — II° La filosofia della praxis) Nella prima parte il Gentile stabilisce prima di tutto che il materialismo storico è una filosofia della storia. È infatti carattere di questa il prevedere il corso dei fatti futuri fondandosi sulla intuizione del corso generale e necessario della storia. E il Labriola (perché a lui principalmente si riferisce il Gentile) parla di *leggi immanenti al divenire della società*,

del *cammino che percorre la nostra società civile*, di *intrinseca e immanente necessità della rivoluzione*, di *processo storico da favorire*. Di più anche in questa interpretazione materialistica della storia si tratta di un'elaborazione scientifica di concetti nostri subiettivi nè più nè meno del concetto della provvidenza perchè, osserva il Gentile, nella storia in sè non c'è nè significato, nè legge, ma siamo sempre noi che foggiamo la storia e la legge che la governa. E poi infine anche il materialismo storico coglie qualche cosa di essenziale nella storia; per Hegel questo qualche cosa era l' Idea che si sviluppa dialetticamente, per Marx la Materia, il fatto economico che si sviluppa egualmente e quando si é detto che le ideologie non spiegano la storia ma che esse medesime si spiegano per le condizioni economiche s' è già incominciato a filosofare.

Stabilito questo, che riguarda la forma del materialismo storico, il Gentile ne giudica il contenuto e mostra le inconseguenze di questa dottrina che dovrebbe essere l' arrovesciamento della dialettica di Hegel nel senso che all'assoluto hegeliano mal compreso come qualcosa di simile all'Idea platonica, si sostituisce il relativo come veramente reale, mentre quello é immaginario e come quello era determinabile a *priori* col concetto della dialettica questa si applica al suo sostituto, al relativo, il quale quindi viene ad essere pure determinabile a priori cio che costituisce un controsenso.

Ed eccoci alla seconda parte: La filosofia della praxis. Sappiamo già press' a poco dal Labriola che cosa sia. È insomma l'unità del fare e del conoscere cioé a dire che tanto si conosce quanto si è capaci di produrre operando; il concetto non è nuovo: si può scoprire in esso il nocciolo di tutta la filosofia socratica e nota il Gentile, come in questo concetto stia tutta la ragione della critica del Vico contro Cartesio; il materialismo l'aveva trascurato e il Marx, seguita il Gentile, aveva rimproverato al Fenerback e per lui a tutti i materialisti di credere l' oggetto un *dato* invece che un *prodotto* per modo che il soggetto cioé il pensiero entrando in relazione con esso dovesse limitarsi a un passivo rispecchiamento; in tale posizione si avrebbe l'oggetto opposto al soggetto e senza un' intrinseca relazione con esso. Ma, domanda Marx, questo soggetto senza

il suo oggetto di che è soggetto? e questo oggetto senza il suo soggetto di che è oggetto? Egli è che essi sono termini correlativi inscindibili l' uno dall' altro e la loro esistenza effettiva resulta dal loro reciproco vincolo d'organismo senza del quale sono pure astrazioni: la realtà va concepita soggettivamente come attività, come *praxis* cioè come prodotto del soggetto; ma dov' è il principio dell'attività; per Hegel è nello spirito per Marx è nel senso: esclusa questa differenza resta integralmente la concezione hegeliana. Ora questa sostituzione della materia allo spirito è illegittimo per il Gentile, perchè egli dimostra che implica delle gravi contraddizioni. Quindi conclude che « un eclettismo di elementi contraddittorii è il carattere generale di questa filosofia del Marx..... Molte idee feconde vi sono a fondamento che separatamente prese son degne della più accurata meditazione; ma isolate non appartengono al Marx nè possono quindi giustificare quella parola Marxismo che corre da un pezzo come sinonimo di una filosofia schiettamente realistica ». E soggiunge con una leggera punta d'ironia «. È bensì vero che non sta nei nomi l' interesse della scienza; e se alcune fra le più importanti idee dell'hegelismo possono penetrar nelle menti per l' allettativa del nome di Marx buona fortuna anche al Marxismo! ». Anche questo libro del Gentile è degno di attenzione e noi ne abbiamo dato questo breve e fugace cenno per invogliare i cultori delle scienze sociali a leggerlo.

LUCIANO TORRIANI.

NOTIZIE E PUBBLICAZIONI

— La filosofia italiana ha fatto recentemente due gravissime perdite colla morte di Icilio Vanni, che teneva la cattedra di *Filosofia del Diritto* nell'Universitá di Roma, e con quella di Giov. Bovio, professore di *Filosofia della Storia* all'Universitá di Napoli.

Del Bovio diamo un cenno necrologico in questo fascicolo stesso; del Vanni speriamo darlo nel prossimo.

— L'accademia Reale delle Scienze di Torino conferirá nel 1903 un premio di fondazione Gautieri all'opera di filosofia, inclusa la storia della filosofia, che sará giudicata migliore fra quelle pubblicate negli anni 1900-1902. Il premio sarà di L. 2500 e sará assegnato all'autore italiano (esclusi i membri nazionali residenti e non residenti dell'Accademia) e per opere scritte in italiano.

Gli Autori che desiderano richiamare sulle loro pubblicazioni l'attenzione dell'Accademia possono inviarle a questa. Essa però non farà restituzione delle opere ricevute.

— Il concorso di Filosofia Teoretica che doveva scadere il 31 marzo é stato dal Ministro prorogato al 31 luglio. L'avviso ministeriale giustifica quest'inopinata proroga colle seguenti considerazioni: che « da molto tempo non venne più bandito un concorso per la predetta disciplina »; e che « per l'importanza di quella conviene lasciare ai cultori di essa maggior tempo per completare e ordinare le loro pubblicazioni ».

— Come i lettori sanno, del recente Congresso Internazionale di Scienze Storiche tenutosi in Roma una *Sezione*, la VII, era dedicata alla *Storia della filosofia e delle religioni*. Dei lavori di questa Sezione ci riserbiamo di parlare quando saranno pubblicati gli atti del Congresso. Per ora dobbiamo restringerci a riprodurre i resoconti sommarii delle sedute contenuti nei diarii del Congresso che ci sono pervenuti, non avendo ricevuto finora la relazione particolareggiata, che ci era stata promessa (1).

(1) Questa relazione non può esser fatta nemmeno dal nostro Direttore, non avendo egli potuto prender parte ai lavori del Congresso, perché era contemporaneamente impegnato nella discussione della legge sulle *tasse universitarie*; legge gravosa specialmente pei futuri studenti della facoltà di filosofia e lettere, e che egli ha vivamente combattuta.

Seduta prima. — Aperta la seduta alle ore 15. — *Presidenza provvisoria* del prof Tocco.

Viene subito chiamato ad assumere la presidenza della seduta il prof. Stein di Berna, e sono eletti vicepresidenti i prof. Barzellotti, Tocco, Chiappelli, Labanca, Itelson, Louchaire, Bouet-Maury, e segretari i signori Tauro, Pometti, Villa, Ravà R

Su proposta del prof. Chiappelli s'invia un saluto al prof. Edoardo Zeller; quindi si nomina presidente onorario della Sezione il prof. Harnack.

Il prof. Tocco legge la sua comunicazione: *Sulla questione platonica.*

Vien distribuita la relazione del prof. Barzellotti sul primo tema e su proposta del relatore se ne rinvia la discussione a domani.

Il prof. Chiappelli legge la sua comunicazione sulla origine egizia della cosmogonia di Talete e delle primitivi cosmogonie greche. Segue l'argomento una dotta discussione a cui partecipano i professori Labanca, Lasson, Stein. Risponde a tutti il prof. Chiappelli.

La seduta é tolta alle ore 16. 3.).

Seduta seconda. — Si apre la seduta a ore 9.20. — *Presidenza del presidente* prof. Stein.

Il prof. Labanca riassume la sua comunicazione sopra la Bibbia e la Filosofia cristiana. Poi svolge alcune proposte di mezzi per ottenere in Italia un risveglio negli studi religiosi.

Il presidente Stein avverte che il prof. Harnack, presente alla seduta, leggerà lunedì una comunicazione sopra le origini del nuovo testamento.

La signora Aucher de Ferrer legge la sua comunicazione sopra la influenza filosofica della religione mussulmana sul carattere particolare dei costumi e della intelligenza della donna nel paese arabo del nord-ovest africano.

La signora Caterina Pigorini-Beri legge la sua comunicazione sopra alcuni costumi del Contado Matildico; seguìta con particolare attenzione dagli ascoltatori.

Il prof. Chiappelli aggiunge alcune osservazioni su costumi analoghi delle montagne pistoiesi da lui ben conosciute.

La seduta è tolta alle ore 10.30.

Seduta terza. — La seduta è aperta alle ore 15.30. — *Presidenza del presidente* prof. L. Stein.

Il prof. G. Barzellotti riferisce sul tema: Di alcuni criterii direttivi dell'odierno concetto della Storia, che restano tuttora da applicarsi rigorosamente alla storia della filosofia, specialmente di quel periodo che va dal Rinascimento sino ad E. Kant.

Segue la discussione alla quale prendono parte il prof. Lasson, il prof. Stein, il prof. B. Labanca, il prof. Melli.

Il prof. Bonet Maury di Parigi legge una erudita comunicazione sopra San Colombano e la missione religiosa e civilizzatrice degli Scoti in Brie, al principio del secolo VII.

Il prof. A. Chiappelli legge una sua comunicazione sui segni d'una duplice redazione del Teeteto Platonico.

Il presidente prof. Stein rivolge un saluto al prof. Tannery presente all'adunanza.

Il prof. Tocco illustra poi il tema: Quali sarebbero i mezzi più efficaci per promuovere dei lavori monografici nella storia della filosofia nella Rinascenza (p. es. sul Cardano, Paracelso, Della Porta, ecc.). Segue la discussione alla quale prendono parte il prof. L. Credaro, Stein, Labanca, Tocco.

La seduta è tolta alle ore 17.30.

Seduta quarta. — Aperta la seduta alle ore 15. — *Presidenza del presidente* Stein; *vicepresidenti* presenti: Chiappelli, Lasson, Tocco; *segretari presenti;* Ravà, Pometti, Tauro.

Il presidente Stein svolge la sua « proposta di un *Corpus philosophorum* degli umanisti bizantini inediti dispersi in biblioteche ed archivi italiani ». Il prof. Tocco riassume la sua proposta, svolta nella seduta precedente, circa lo sviluppo da dare alla Filosofia della Rinascenza; e si associa allo Stein. Il prof. Labanca osserva che per meglio riuscire allo intento occorrerebbe istituire nella facoltà di Lettere speciali insegnamenti. Il prof. Tannery promettendo l'appoggio della Società degli studi greci in Parigi, si associa al Tocco e viene approvato il seguente

ORDINE DEL GIORNO:

« Il Congresso internazionale di scienze storiche, fa voti che il Governo italiano — il quale si è reso benemerito degli studi della storia della filosofia nella Rinascenza con la pubblicazione delle opere del Bruno, del Galileo e con la ristampa già iniziata del Leonardo da Vinci — e le più importanti Accademie di Europa, riuniscano i loro sforzi per promuovere la pubblicazione di un corpo di scrittori bizantini della Rinascenza, e per le migliori e più complete monografie sui filosofi e scienziati del Rinascimento, come il Cesalpino, il Cardano. A quest' uopo le Accademie dovrebbero formulare un programma di lavori coordinati, fornendone i mezzi più acconci.

Ludwig Stein
Felice Tocco ».

Il prof. A. Harnack sorge a parlare della complessa questione del Nuovo Testamento. Il dotto discorso è seguito con intensa attenzione.

Il prof. Chiappelli svolge la sua comunicazione: « Sul metodo e lo spirito della storia della Filosofia ».

Il presidente, prof. L. Stein, invia, a nome della Sezione un saluto al prof. Usener, presente, che rappresenta nello stesso tempo la storia della filosofia e delle religioni.

Il dott. Itelson, di Berlino, legge una comunicazione in lingua tedesca sull' « Evoluzione della logica quantitativa e dei diagrammi logici ».

La seduta è tolta alle ore 17.30.

Seduta quinta. — Aperta la seduta alle ore 15.30. — *Presidenza del presidente* Lasson; *vice-presidenti:* Stein, Tocco, Chiappelli; *segretari presenti:* Tauro, Pometti, Ravà.

Il prof. Milesi legge la sua comunicazione su « La filosofia di Pitagora e di Democrito e le moderne teorie meccaniciste ». — Segue il prof. Ramorino, che svolge la sua comunicazione intorno alla « Priorità cronologica di Minucio Felice e Tertulliano ». Il prof. Tauro legge la comunicazione « sul concetto della storia della pedagogia come parte induttiva della scienza dell'educazione ».

Il prof. Gentile legge la sua comunicazione sopra « La filosofia a Napoli dopo Gio. Battista Vico ».

Il prof. Jerace leggo una comunicazione sopra « Il momento storico dell'educazione fisica ».

La seduta è tolta alle ore 16.50.

— Col titolo « *La Dottrina della doppia verità e i suoi riflessi recenti* » il Prof. Chiappelli pubblica una bella *Memoria* letta alla R. Accademia di Napoli, nella quale traccia con magistrale brevità ed evidenza la genesi e lo svolgimento di quella dottrina e ne segna i momenti caratteristici, seguendone acutamente le trasformazioni nella filosofia moderna fino al Kant, e dopo di lui, nei filosofi più recenti fino al James e al Münsterberg. Su questi due, e specialmente sull'ultimo, egli ferma l'attenzione e la critica rilevando come le conclusioni, del Münsterberg siano contrarie alle esigenze invincibili del pensiero, che vuole la coerenza, nè può « acconciarsi ad una verità di scienza che si annunci diversa e tanto meno opposta ad una verità della vita ». La *Memoria* è assai interessante e suggestiva; anche perchè, come nota a ragione l'A., se la dottrina della doppia verità può sembrare, nella forma speciale in cui apparisce nel M. Evo, una questione puramente storica, « in quanto si presenta come un tentativo di conciliare le esigenze intellettive colle esigenze volitive, è una questione universale e sostanziale, forse la più vitale e profonda che possa mai dibattere la filosofia ».

— Tra le pubblicazioni tedesche ne dobbiamo segnalare due molto importanti: l'una è il primo volume delle opere complete di Kant, pubblicate sotto la direzione dell'Accademia di Berlino dal solerte editore G. Reimer: si tratta del volume che è primo per ordine, non pel tempo della pubblicazione; giacchè come i nostri lettori sanno, furono già pubblicati tre volumi del carteggio che portano i num.[1] X, XI e XII. — Il primo volume contiene invece i primi scritti di Kant, ordinati cronologicamente, a cominciare dallo scritto pubblicato nel 1747: *Gedanken über der Wahren Schätzung der lebendigen Kräfte etc.* fino agli scritti del 1756 compresi. A questo primo volume seguirà il secondo il quale conterrà gli altri scritti anteriori alla *Critica della Ragion pura*, compresa quindi la dissertazione del 1770; a cominciare dal volume terzo, che conterrà la *Ra-*

gion pura, fino al volume nono saranno pubblicate le opere del periodo critico, tenendosi distinte le opere maggiori dalle *Dissertazioni* (che costituiranno il volume ottavo) e dalle *Lezioni* che Kant stesso aveva disposte e preparate per la pubblicità o direttamente o per mezzo de'suoi scolari. Questi primi nove volumi costituiranno la *prima parte* di tutta la pubblicazione e conterranno *Le Opere (die Werke)*; la seconda parte è costituita dal carteggio e si comporrà di quattro volumi, di cui tre già pubblicati; la terza conterrà gli scritti inediti, non preparati nè destinati dall'Autore stesso per la pubblicazione; la quarta i cartolari delle lezioni lasciati da' suoi scolari o uditori.

La Commissione accademica che dirige questa importantissima pubblicazione è presieduta dall'illustre filosofo Guglielmo Dilthey, il quale premette a questo volume una breve ma succosa prefazione in cui sono chiaramente spiegati il piano della raccolta e i criteri che in essa si vogliono seguire.

— L'altra importante pubblicazione che volevamo segnalare ai nostri lettori è la quarta edizione, *migliorata e completata*, della *storia della filosofia moderna* del Dott. Riccardo Falckenberg, Prof. ad Erlangen. In un sol volume di quasi 600 pagine, l'A. passa in rassegna con un'esposizione chiara e precisa tutte le dottrine filosofiche a cominciare dal Rinascimento sino ai nostri giorni. Naturalmente il punto centrale dell'esposizione è la filosofia di Kant, la quale raccoglie le fila di tutto lo svolgimento anteriore e dà l'impulso ad una nuova e vigorosa esplicazione di sistemi filosofici che non si può dire ancor finita. Questo libro ha due meriti innegabili: il primo è che mentre s'addentra nell'intimo pensiero dei più grandi filosofi, di quelli che possiamo chiamare gli eroi della filosofia, e ne segue lo svolgimento, non dimentica i filosofi minori che sa aggruppare attorno alle figure principali, senza distrarre e sopraccaricare il lettore. Il secondo merito è analogo al primo. Come il libro è fatto non solo per esser consultato ma principalmente per esser letto, l'erudizione vi è, ma non se ne fa sfoggio e non opprime. Più che ad una critica dottrinale dei sistemi egli mira ad una critica storica, però non puramente esterna. Anzi egli cerca di mostrare come dalle intime difficoltà, contraddi-

zioni e lacune dei sistemi precedenti sorga l'impulso maggiore ad un ulteriore svolgimento.

— La *Psychological Review* ha pubblicato testè col titolo — *The Psychological Index N. 9* una bibliografia delle opere di psicologia e di materie affini per il 1902, che è, come di consueto, un vero repertorio di tutte le pubblicazioni su materie filosofiche apparse nell' annata. L' *Indice*, che forma un volume di 178 pagine, contiene in una classificazione sistematica per materie l' indicazione non soltanto delle opere, ma di tutti gli articoli usciti nelle Riviste Europee e Americane ed è seguito da un indice degli Autori cogli opportuni richiami. L' *Index* che porta il sottotitolo di *Supplemento al Dizionario di Filosofia e Psicologia*, è, come i precedenti, degno della fama della grande Rivista Inglese e fa onore al compilatore HOWARD C. WARREN.

GIOVANNI BOVIO

Non volle fiori sulla sua bara, nè discorsi ufficiali sul suo feretro. Tuttavia il carro che trasportava la salma di questo uomo schivo di pubbliche vanità fu trascinato a braccia sotto una pioggia torrenziale dai popolani di Napoli. Egli godette vivente, nonostante la sua modestia, di grande popolarità; esercitò nel Parlamento una grande azione politica senza scendere ad offese contro nessuno; diede opera con tutta la vita sua, colle conferenze, colle epigrafi, colle produzioni drammatiche e sopratutto coll' insegnamento, all' educazione liberale e laica della nazione.

Nato povero a Trani da famiglia già ricca, in tempi in cui poverissima era la coltura pubblica, il Bovio fu autodidatta. Egli scrisse di sè: « I miei genitori poveri e onesti non potevano comperarmi i libri e mandarmi a scuola. Cominciai io, tra i quindici ed i sedici anni, a procurarmi dagli amici qualche libro, e tentai da me, in Trani, ad imparare greco, latino, italiano, francese; poi lessi matematici, storici, filosofi, giuristi e poeti, come mi venivano a mano.

. . . .

Imparai da solo un po' di greco tanto da intendere Omero, Platone ed Aristotile. Maggior dimestichezza ebbi co' latini, e seppi quasi a memoria Tacito e Lucrezio.

Con questa preparazione mi accostai a Dante, che amai sopra tutti, riputando oscuri que' tempi che si allontanano da lui.

Il risorgimento italiano fissò la mia attenzione. Lessi ed intesi i filosofi di quel tempo, i quali mi parvero araldi di tutta la civiltà moderna.

Il suo pensiero filosofico sentì di buon' ora e l' influsso di questi filosofi, e specialmente del Bruno, interpretato nel senso della più assoluta immanenza e del panteismo naturalistico materialistico, e l' influsso di G. Mazzini nelle dottrine sociali e politiche. In quarant' anni di meditazione nulla si può dire che egli abbia cambiato nell' indirizzo fondamentale del suo pensiero. Le sue opere principali sono: *Il Verbo Novello*, libro filosofico giovanile che pur rivela il temperamento e la mente larga e vigorosa; il *Saggio Critico del Diritto Penale e del Nuovo fondamento Etico*, ch' è una critica del Diritto penale della scuola classica e del dommatismo morale tradizionale; il *Sommario della Storia del Diritto in Italia*, *la Scienza del Diritto* e poi la *Filosofia del Diritto* in cui compendia tutte le sue dottrine politiche e sociali; il *Naturalismo* in cui ordina logicamente tutto il suo sistema. La fisionomia del suo pensiero filosofico è ritratta in queste sue parole: « Il pensiero è ve-

nuto a sapere che la legge del mondo affaticando la materia di moto in moto la necessita a farsi prima natura, poi pensiero, poi storia ».

Egli crede che ufficio della filosofia sia sottoporre a misura e calcolo matematico questa evoluzione o transito. È suo principio; « la misura è tutta la scienza ».

Nel campo sociale i suoi principii sono raccolti in questo *Schema Sintetico* che togliamo dalla *Filosofia del Diritto*:

A qualunque sistema ed a qualunque scuola ai tempi nostri l'uomo appartenga — spenta la scuola della rassegnazione — difende con la parola e con l'opera quella definizione del diritto la quale non separa questo dalla morale e lo costituisce nell'equazione tra la pretensione e l'obbligo.

A qualunque scuola o sistema ai tempi nostri l'uomo appartenga, spenta la scuola della rassegnazione, difende con la parola e con l'opera quella definizione della proprietà che non separa dal lavoro il prodotto e costituisce il diritto di proprietà nella equazione tra lavoro e prodotto.

Queste scuole e questi sistemi, in una forma o in un'altra, per via di questo o di quel metodo, anche a traverso le loro contraddizioni arrivano ad allogare il fine umano nella libertà, il mezzo nella proprietà ed a collegare con la terra il destino dell' uomo.

E al medesimo fine concorrono le formule estreme e contrarie del malthusianismo e del proudhonianismo. Il socialismo della cattedra e il socialismo anarchico, sistemi errati, sono pur cospiranti nel fine verso cui sale questo secolo emancipatore.

L'emancipazione non distrugge i privilegi, negandone il contenuto, ma la forma, e però di privilegi gli traduce in leggi: vuole la sovranità ma nella nazione; vuole la nobiltà, ma nel lavoro; vuole la proprietà, ma nel lavoratore; vuole la famiglia, ma nell'amore: in ogni uomo vuole sovranità, lavoro, proprietà, famiglia. Spostata la sovranità, la democrazia è salire, non discendere

Dal lavoro fa derivare la stima. Più stimabile è chi più produce, e il prodotto si misura dall' intensità: poche pagine possono empiere un evo; ed un'azione può designare un periodo. La media determina la stima; lo Stato la riconosce.

Lo Stato non è partito, è medio proporzionale nella lotta per il fine della vita. Non è conservatore, non è rivoluzionario, è nazionale. Non è ateo, non è confessionale, è laico. Non sostituisce il monopolio del capitale al feudo, non il socialismo politico al socialismo anarchico, ma tende al limite massimo della proprietà, secondando il lavoro.

L'evoluzione dello Stato è da una parte attenuarsi, dall'altra determinarsi verso una giurisdizione stabile internazionale.

L' umanesimo trova la sua premessa storica nella rinascenza, la sua conclusione scientifica nell' Utopia.

L' Umanità è la più grande delle utopie. Dalla caverna alla *civitas magna* è il viaggio dell' uomo.

Considerando tutta l' opera sua è facile scorgere che in lui la sintesi prevaleva sull' analisi, l' intuizione artistica sul discorso. I suoi filosofemi sono rigidi, ma simmetrici, come fusi di getto.

L' opera capitale a cui attendeva da tempo « *La fenomenologia e il Sistema Matematico del Naturalismo* » rimane inedita.

Per la Storia del pensiero italiano, che il Bovio onorò, ci auguriamo che si trovi fra i molti suoi discepoli chi ne curi la pubblicazione e l' illustrazione.

j.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. Marzo 1903.
F. Le Dantec Instinct et servitude. — *Cantecor*. La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit. — *L. Winiarski*. Le principe du moindre effort comme base de la science sociale (prémier article). — *A. Godfernaux*. A propos d'une philosophie de la solidarité — Analyses et comptes rendus — Revue des périodiques étrangers — Livres nouveaux.

Id. - Aprile, 1903.
C. Bos. Contribution à l'étude des sentiments intellectuels. — *L. Winiarski*. Le principe du moindre effort comme base de la science sociale (*Suite et fin*). — *F. Le Dantec*. Instinct et servitude. — *P. Rousseau*. La mémoire des rêves dans le rêve — Analyses e comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers — Livres nouveaux.

Revue de Métaphysique et de Morale. - Paris, A. Colin. - Marzo 1903.
L. Weber La notion idealiste de l'experience. — *J. Perrin* Le « Second principe » de la thermodynamique — *F. M.* Essai d' Ontologie. Discussions, Etudes critiques, Questions pratiques, Supplément.

Revue Internationale de l'Enseignement. 15 Marzo, 1903.
A. Thomas. Nos maitres, Un Jean Scot Inconnu. — *M. Courant*. Rôle de l'éducation dans la colonisation. — *Vaschide*. L'Einseignement de la psychologie experimentale en France. - *Léon Lejeal*. L'archéologie Americaine et les études americanistes en France. — *J. Duquesne*. L'organisation des études de droit en Alemagne *J. Delfour*. Comment on faisait des orateurs dans les collèges d'avant la Révolution. — Actes et Documents Officiels, Chronique ecc.

Id. — 15 Aprile, 1903.
Gaston Paris. Discours de MM. Chaumié, Brunetière, Perrot, Levasseur ecc. — *T. W.* La Réforme de l'organisation scolaire au Japon. — *Maurice Courant*. — Rôle de l'education dans la colonisations (*fin*). — *J. Duquesne*. L'organisation des études de droit en Allemagne a la suite du vote d'un code civil allemand (suite). — *Paul de Gisioki* et *Maurice Schwalb*. L'instruction morale et civique aux Etats-Unis et en Angleterre. — Chronique de l'enseignement ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Febbraio, 1903.
Abbé J. Martin. Apologie traditionelle du Christianisme. — *Abbé J. Turmel*. Étude historique sur la Descente du Christ aux Enfers. — *Mgr. E. A. Blampignon*. Le Genie et la Demence chez J. Jacques Rousseau. - *Abbé C. Mano* Les études du Clergé d'aprés M. Hogan. *E. Galibert*. La hierarchie rationnelle. — Notes pédagogiques, Varieté critiques.

Id. — Marzo, 1903.
Un Magistrat. Vers l'anarchie familiale. — *Le Bihan*. Que vaut la distinction des langues en analytiques et synthetiques. — *Ch. Huit*. Le traditionnalisme de Ballanche. — *Abbé J. Martin*. Apologie traditionnelle du christianisme (II). — *J. Roger Charbonnel*. V. Hugo et la mentalité actuelle. — *G. Prevost*. Notes historiques. — *F. Girerd*. La vérité historique de l'Héxateuque. - Lettres, Varietés critiques ecc.

Revue Neo-Scolastique. — Febbraio 1903.
D. Nys. — L'individu dans le monde inorganique. — *H. Meuffels*. Un problème à résoudre. — *Ph. de Ribacourt*. Les théories de Nietzche sur l'origine et la valeur de la Morale. — *Clodius Piat*. L' idée du

bonheur d'après Aristote. — *D. Mercier*. La dernière idole. — Mélanges et Documents, Bulletin, Comptes-Rendus.

Revue de Philosophie — Aprile, 1903

A. De Sertillanges. — Les bases de la Morale et les récentes discussions — *Xavier Moisant*. Une philosophie de l'imitation. — *Gaston Sortais*. Création esthétique et découverte scientifique. — Sociétés Savantes, Analyses et Comptes Rendus.

Archiv für Systematische Philosophie -- Berlin, Anhalstrasse, 12. — Bd. IX. Heft. 1.

Rudolf Holzapfel. Wesen und Methoden der sozialen Psychologie. — *Berthold Weiss*. Gesetze des Geschehens. — *Dott. Achille Marucci*. Saggio critico della dottrina della conoscenza. — Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen ecc.

Archiv für Geschichte der Philosophie. - Bd. IX. H. 3.

Paul Tannery. — Un mot sur Descartes. - *Fritz Rintelen*. Leibnizens Beziehungen zur Scholastik. — *Ernst von Aster*. Ueber Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der r V. — *G Milhaud*. Aristote et les Mathématiques — *James Lindsay*. The Place and worth of Oriental Philosophy. — Jaresbericht ecc.

Mind. — Aprile, 1903.

F. A. Bradley. The Definition of Will. - *B Russel*. Recent Work on the philosophy of Leibniz. — *B. Bosanquet* — Hedonism among Idealists (1). — Discussions, Critical Notices, New Books ecc.

The Philosophical Review. – Marzo 1903.

A. T. Ormond. Philosophy and its Correlations. — *Geo. T. Ladd*. Prolegomena to an Argument for the Being of God. — *David Irons*. Rationalism in Modern Ethics. *Report of the Proc. of the Second Annual Meeting of the Am. Phil. Ass.* — Reviews of Books ecc.

Psychological Review. — Marzo 1903.

E. C. Sanford Psychology and Physics. *Fr. C. Bonser*. A Study of the Relations between Mental Activity and the Circulation of the Blood. — *George T. Ladd*. Direct Control of the « Retinal Field »; Report on Three Cases. — Discussion and Reports, Psychological Literature, New Books, Notes.

International Journal of Ethics. — Aprile, 1903.

Francis Darwin. The religious training of children by Agnostics. — *Josiah Royce*. What should be the attitude of teachers of philosophy towards religion ? — *Rev. George Tyrrell*. Christianity and the natural virtues. — *G. Schubert*. The political Babel. — *G. Litch Roberts*. The domain of utilitarian ethics. — *G. E. Moore*. Mc Taggart's ethics. — Book Reviews.

Revista de Aragon. — Marzo, 1903.

Louis Colomina. La filosofia en los Estados Unidos. — *Gomez Izquierdo*. La filosofia escolastica en Alemania y otros paises. — Notas.

Id. — Aprile, 1903.

A Gómez Izquierdo. El Escolasticismo en Belgica. — *Luis Colomina*. La filosofia en los. Estados Unidos. Periodo colonial (1607-1765). Notas.

LIBRI RICEVUTI

Amadori-Virgili Giovanni. — L'Istituto famigliare nelle Società primordiali. — Un vol. di pag. 268 L. 2.50. — Bari, G. Laterza e figli, 1903.
Arrèat Lucien. — Le Sentiment religieux en France. — Un vol. di pag. 158 L. 2.50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.).
Atti del Comitato ordinatore del II Congresso Pedagogico Italiano (Napoli 1899-901) pubblicati per cura dell'Ass. Pedag. Nazionale. — Napoli, Angelo Trani, 1902.
Bonola Roberto. — Index operum ad geometriam absolutam spectantium. — Un vol. in 8.° gr. di pag. 70. - Budapest, Soc. Frankliniana, 1903.
Chiappelli A. — La dottrina della doppia Verità e i suoi riflessi recenti. Memoria letta alla R. Accademia di Napoli. — Un op. di pag. 28. — Napoli, Tip. della R. Università, 1903.
Ciccotti Ettore. — Psicologia del Movimento Socialista. — Un vol. di pag. 318 L. 3. — Bari, Gius. Laterza e f.i, 1903.
Cimbali Giuseppe. — Saggi di Filosofia Sociale e Giuridica. — Un vol. in 8.° gr. di pag. 284 L. 5. — Roma, Fratelli Bocca, 1903.
De Laporte L. I. — Essai Philosophique sur les Géometries non Euclidiennes. Un vol. di pag. 140 fr. 3 50. — Paris, C. Naud, 1903.
De Nardi Pietro — Dell'Animalità (Sensitività corporea e temperamento fisico) di Vittorio Alfieri. Lettura fatta nell'Università di Bologna. — Un fasc. di pag. 46 L. 1.50. — Forlì, Tip. Sociale, 1903.
Dolci Luigi. Note e Proposte sulle Scuole Medie. — Un fasc. di pag. 18 L. 1. — Como, Libreria E R. Mazzoletti, 1903.
Falckenberg Dr. Richard — Geschichte der Neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. — Vierte, verbesserte und ergänzte Auflage. — Un vol. di pag. 582 — Leipzig, Verlag von Veit et Comp., 1902.
Fraccaroli G — L'Irrazionale nella Letteratura. — Un vol. di pag. 542 L. 5. — Torino, Bocca, 1903. (Picc. Bibl. di Scienze Mod.).
Gentile Giovanni. - La Rinascita dell'idealismo. Prolusione letta nella Università di Napoli — Un op. di p. 23 L. 1. — Napoli, Tip. della R. Università, 1903.
Groppali Alessandro — Etica. — Un vol. di pag. 120 L. 1. — Livorno, R. Giusti, 1903 (Biblioteca degli Studenti).
Jones Joseph W. L. — Sociality and Sympathy. — An Introduction to the Etichs of Sympathy. — Un vol. di pag. 91. (The Psychological Review. — Series of Monograph Supplements. — Vol. V. N. 1, Aprile 1903).
Kant's gesammelte Schriften herausg. von der könig. Preussich. Akademie der Wissenschaften. Band I – Un vol. di pag. 585. Preis M. 12. — Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1902.
Labanca B. — Gesù Cristo nella Letteratura contemporanea straniera e italiana. — Un vol. di pag. 436 con 16 inc. L. 4. — Torino. Fr. Bocca, 1903 (Piccola Bibl. di Sc. Mod.).
Mondolfo Rodolfo. — Saggi per la Storia della Morale Utilitaria. — La Morale di T. Hobbes. — Un vol. di pag. 278 L. 3. — Verona-Padova, Fratelli Drucker, 1903.
Pascal Carlo. — Studii Critici sul Poema di Lucrezio. — Un vol. di pagine 220 L. 5 — Roma-Milano, Albrighi Segati e C., 1903.
Patten Dr. Simon N. — Teoria delle forze sociali. — Un vol. di pag. 170, L. 4. — Roma C. Colombo, 1903. (Biblioteca Internazionale di Sociologia diretta dal Dr. F. Squillace).

Philippe Dr. J. — L'image mentale (Evolution et Dissolution). — Un vol. di pag. 152 con incis. L. 2.50. — Paris, Alcan, 1903 (Bibl. de phil. cont.).

Scotti Giulio. — La Metafisica nella Morale Moderna. — Un vol. di pagine 340 L. 5. — Milano, Hoepli, 1903

Wilhelm Prof. Dr. Jerusalem. — Einleitung in die Philosophie 2.° Auflage — Un vol. di pag. 226. — Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1903.

Warren Howard C. — The Psychological Index N. 9. — A bibliography of the Literature of Psicology and cognate Subjects for 1902 (Supplement N. 2 to the Dictionary of Philosophy and Psychology edited by Mark Baldwin). Un vol. di pag. 178. — Ed. della Psychological Review. — Aprile, 1903.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

IL VALORE TEORETICO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA [1]

PER

ALESSANDRO CHIAPPELLI

Philosophiren ist vivificiren

NOVALIS.

In un Congresso Storico che apre una delle sue sezioni alla storia della filosofia, sembra implicito il convincimento che questa non sia, o non vi sia considerata se non come una parte della storia generale della coltura, come una storia naturale del pensiero nella sua forma più consapevole e meditata. Non vi ha tuttavia fra noi chi non pensi - io credo - che questa disciplina dovrebbe formare anche parte organica d'un Congresso filosofico, come quello che fu tenuto tre anni or sono a Parigi; nel quale fu data alla storia della filosofia una parte larghissima, accogliendo una quantità di comunicazioni, di memorie e di discussioni, adunate ora in un grosso e notevole volume (2).

Come la storia della filosofia possa trattarsi nella sua proiezione sul fondo della storia generale della cultura hanno dimostrato, fra gli altri, col fatto, egregiamente lo Zeller e il Gomperz per la filosofia antica, il Windeband

(1) Comunicazione fatta al Congresso storico Internazionale, tenuto in Roma nell'aprile di quest'anno 1903.

(2) *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie* IV Hist de la Philos. Paris 1902.

specialmente per la moderna. Ma oggi par venuto il tempo di volgere lo sguardo all'altra attinenza scientifica della storia della filosofia colla filosofia medesima, e in una maniera diversa dal modo con cui la trattarono l' Hegel, o dal punto di vista herbartiano il Thilo o lo Strümpell, o dal punto di vista della filosofia critica, per la filosofia antica, recentemente il Kühnemann. Poichè se, come non è dubbio, v' hanno epoche nelle quali il pensiero filosofico ha più valore storico che costruttivo per noi che oggi ne studiamo le forme passate (p. e. il Neoplatonismo e gran parte della filosofia del Medio Evo), deve riconoscersi anche che tutta la evoluzione storica di quel pensiero, veduto nelle grandi sue linee, non è che una edificazione continua, nella quale solo in alcuni momenti l'opera si fa più intensa e più feconda e fruttifera per lo spirito umano e per la scienza. E se giova più specialmente quì in Italia, dove lo smembramento della filosofia nell' insegnamento universitario sembra aver fatto dimenticare come altrove io dissi (1), che la storia della filosofia è parte organica della filosofia stessa, l'insistere su codesto valore costruttivo della storia filosofica, è anche per noi ragione di compiacimento il notare che due pensatori come il Wundt di recente nella *Einleitung in die Philosophie* (1901) e il Riehl, nella nuovissima *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (1903) hanno manifestato questo convincimento che la storia della filosofia sia la introduzione alla filosofia perchè non è che l'evoluzione storica di questa, e ne prepara la più sicura formula odierna.

Ora ciò è possibile a questi patti: che quella evoluzione storica esprima un cammino sostanzialmente progressivo

(1) « L'insegnamento della Filosofia nelle nostre Università » nella *Rivista di Filosofia e scienze affini*, dell'agosto 1901.

verso un termine; e che la storia della filosofia la quale idealmente lo ripercorre s'intenda non già come una pura narrazione di forme passate del pensiero, come una archeologia filosofica, bensì anche come una valutazione critica assidua e immanente delle forme storiche del pensiero speculativo; la quale, giovandosi naturalmente del sussidio delle discipline filologiche e storiche, intenda il suo ufficio precipuo, che è quello di aprire la via ad una più sicura e piena conoscenza dei termini nei quali oggi si offre a noi il problema della filosofia. Queste due condizioni si stringono anzi fra loro in intimo nesso. Nessuno può revocare in dubbio ormai che la ricostruzione delle forme storiche del pensiero, la quale muovendo da un accertamento critico dei documenti, congiunge psicologicamente le forme del pensiero col carattere personale dei grandi eroi dello spirito che ne furono creatori, ne vede la connessione storica colle forme antecedenti e successive nella loro filiazione ideale, e segnatamente con tutta la cultura di un tempo e di un popolo, nelle attinenze colle condizioni politiche, sociali, scientifiche e religiose di esso, sia la sostanza medesima di una storia critica e scientifica della filosofia. Ma la storia della filosofia non assolve in ciò tutto l'ufficio suo; perchè non può essere puramente obiettiva e narrativa come la storia della poesia e dell'arte o come la storia civile. I fatti di cui essa discorre sono le idee; e di queste non si può trattare senza misurarne il valore. I fatti si narrano, le idee si valutano.

Se però la storia della filosofia non può essere soltanto narrativa o espositiva, nè ricostruttiva soltanto, ma altresì filosoficamente costruttiva, conviene anche tenersi egualmente lontani dall'altro estremo di far servire la storia della filosofia ad un fine sistematico. Anche quì tuttavia

giova il distinguer bene due cose fra loro assai diverse. Io posso bensì legittimamente cercare gli antecedenti di una determinata dottrina presente come ad es. del criticismo, al modo che ha fatto il Riehl, determinare, cioè, gli elementi la cui combinazione ha prodotto quella tale filosofia e giustificarla così storicamente. Ma ben altra cosa è voler ridurre tutto il processo storico della filosofia ad una preparazione di un determinato sistema, e fare di quella storia una specie di filosofia in azione: del qual metodo sistematico è, in certo modo, inauguratore, e progenitore presso gli antichi, Aristotele, e rappresentante massimo nell'epoca moderna l'Hegel. Un tal concetto della storia della filosofia come preordinata ad un sistema implica che la filosofia sia in questo una scienza definitivamente costituita, e verso di essa si muova la storia con uno svolgimento regolare e continuo. Trattata così a ritroso con un metodo retrospettivo e secondo un criterio di finalità ideale, la storia della filosofia sarebbe soggetta a rinnovarsi secondo il punto di veduta sistematico da cui si guarda, e secondo la diversità stessa delle questioni sulle quali ciascuna generazione porta la sua attenzione. E così si correrebbe il rischio (1) di dover sempre ricominciare da capo, come notava il Boutroux al congresso parigino, togliendo alla storia della filosofia dignità e saldezza di scienza. Cercare nel passato le ragioni e le origini del presente, e tanto più d'una forma del presente, non è fare della storia, quale deve essere, un'opera di giustizia, secondo la nota espressione del grande scrittore tedesco.

Lontani, adunque, egualmente così da una ricostruzione puramente obiettiva e indifferente alle varie forme storiche

(1) Boutroux *de l'Object et de la Méthode dans l'hist. de la Philos.* nel volume citato del Congresso di Parigi IV. p. 400.

del pensiero come da una veduta di teleologia sistematica, procediamo a determinare quello che a noi sembra dovere essere il vero spirito della storia della filosofia. Ora questa non può spogliarsi del carattere di una mera escursione archeologica ed erudita, come è quasi sempre la storia delle scienze fisiche e matematiche, ove non si abbia fede che nella vicenda dei sistemi un cammino progressivo o un senso ideale vi sia. È vero bensì che le intuizioni filosofiche non invecchiano come le ipotesi fisiche, ed hanno piuttosto la resistente vitalità delle grandi e classiche opere dell'arte. Dal che dipende la virtù educativa della storia del pensiero filosofico in quanto promuove un continuo e vario contatto cogli *spiriti magni* di tutti i tempi e rende meditative e inquisitive le menti. Ma su questa efficacia non è qui il luogo d'insistere, tanto più che altrove ne trassi argomento di speciale discorso (1). Ma la possibilità della rinascita di antiche intuizioni filosofiche non esclude il progresso, perchè non significa ripetizione; bensì riproduzione in forma nuova e consentanea ai mutati bisogni dello spirito e della coltura.

Che il progresso vi sia anche nella storia del pensiero filosofico ha ben mostrato in una memoria presentata al congresso di Parigi il Gourd (2), alle cui osservazioni mi sia lecito aggiungerne qualche altra. Pochi vorranno negare che l'essersi la filosofia specialmente dopo il Kant, costituita quale scienza dei processi generali dello spirito umano, ne abbia assicurata la indipendenza dalle scienze particolari, richiamando l'opera sua dalla considerazione dei

(1) *Il rinnovamento della Filosofia e la Coltura storica*, Prolusione al corso nella R. Università di Napoli 1887 (ripubblicata con varie giunte nel volume *Saggi e Note Critiche*, Bologna Zanichelli 1895).

(2) *Du Progrès dans l'hist de la Philos.* nel volume cit. p. 33 segg.

resultati del conoscimento scientifico, a quella dei presupposti e delle condizioni universali di questo, ed estendendone così anche la sfera allo studio dei processi generali dell'operare e del credere. Nè codesta indagine gnoseologica è studio d'un processo puramente subiettivo: bensì anche uno studio della realtà conosciuta e conoscibile, che è per noi la sola realtà scientifica. Or questo cangiamento segna il maggior progresso dalla filosofia antica, che è sostanzialmente dottrina dell'essere universale ed obiettivo, alla filosofia moderna che è filosofia del conoscere, o dell'essere conoscibile.

Nè si dica che progresso non v'ha perchè le questioni filosofiche son sempre le stesse. Quello che abbiamo detto dimostra che il concetto dell'essere inerente nel pensiero anzichè del pensiero dipendente dall'essere è una posizione nuova della coscienza moderna. Ma dato anche che ciò fosse, il progresso della filosofia starà ora nel distinguere gli elementi prima confusi d'una questione, ora nello scoprire nuovi termini e nuove attinenze di altre. Così l'ordine pratico non sempre fu chiaramente distinto dall'ordine teorico. La Socratica fu, anzi, una riduzione di quello a questo. Ora la questione dei postulati pratici come è posta dal Kant ha resa impossibile oramai questa confusione, distinguendo, e, in certo senso, contrapponendo, le esigenze etiche alle teoretiche, ed aprendo nuovi aspetti alla questione dei rapporti fra la religione e la scienza. Se, e come l'ideale religioso si coordini alla concezione scientifica del mondo, è un problema che assume un altro aspetto dopo che i limiti dei due domini si son distinti fino a contrapporsi coll'agnosticismo moderno, e a ricostruire, in certa guisa, la dottrina della doppia verità (1), e dopo chè, quindi,

(1) V. la mia Memoria *la dottrina della doppia verità e i suoi riflessi recenti*, (atti della R. Accad. di Scienze morali e Politiche di Napoli 1902).

si è riconosciuta la inconvertibilità delle due funzioni e delle due vedute diverse del mondo e della vita.

Anche le relazioni sostanziali d'un problema filosofico, e non la forma soltanto, modifica il processo storico del pensiero. La storia delle dottrine pessimistiche e deterministiche ne è un esempio eloquente. Dal concetto della libertà nelle sue attinenze colla Moira greca, quale specialmente svolgesi nella tragedia attica, alla idea stoica della εἱμαρμένη e all'indeterminismo della *fatis avolsa potestas* degli Epicurei: da queste idee classiche al concetto cristiano della volontà umana in relazione alla prescienza divina, al peccato originale e alla grazia e alla dottrina della Sinèrgia: da questo alla questione dei rapporti fra la libertà e l'odierno determinismo scientifico, ai dati della statistica sociale e al risorgente indeterminismo critico, è un cammino di secoli lungo il quale il pensiero umano va raccogliendo sempre nuovi elementi e giovandosi di nuove esperienze, che mettono capo alla formula moderna del problema: vi è una indeterminazione nella natura, presupposto della libertà del volere? e questa è inconciliabile col determinismo, naturale e sociale, ovvero ne è l'espressione più perfetta?

L'apparente oscillare quasi con perpetuo isocronismo del pensiero fra le stesse antitesi, materialismo spiritualismo, realismo idealismo, pessimismo ottimismo, e così via, può bensì colpire un osservatore superficiale della sua storia, il quale non veda come ogni dottrina esprima un momento e un aspetto della verità e risponda a dei bisogni differenti. In nessuna scienza le categorie di vero e di falso sono così poco recisamente applicabili come in quella dei tentativi filosofici. Se lo Schopenhauer disse (e in altra forma lo ripetè il Lange) che il materialismo ha il van-

taggio di servire alla scienza del mondo fisico, come quello che è il *minimum* di elevazione sul dato sicuro della esperienza: lo spiritualismo o l'idealismo, quando anche non significasse una veduta più profonda delle cose, risponderebbe, d'altra parte, a ben altre esigenze della nostra natura. E poichè ciascuna di queste funzioni organiche dello spirito umano, la scienza, la morale, la religione, ha una sua propria maniera di coordinazione degli elementi della realtà, il progresso filosofico consisterá nella coscienza sempre più esatta di tutte queste forme, e nel cercare come sia possibile la loro sintesi in una forma superiore e comprensiva di esse tutte. Il che dimostra, adunque, che il progresso della filosofia nella sua storia è progresso *sui generis*, come quello che non consiste in un accumulamento continuo di conoscenza e di leggi scientifiche o nell'escludere che una teoria nuova fa dell'antica, divenuta antiquata: bensì in un ampliamento e complicazione crescente dei termini che costituiscono i suoi problemi. Onde quando anche esso non segnasse una approssimazione sempre maggiore ad un termine di verità obiettiva, sarebbe pur sempre un incremento della stessa energia dello spirito umano, il quale s'avanza più consapevole, più cauto, in quella via, sindacando e misurando le proprie forze, e cimentando via via le sue sintesi provvisorie alla stregua delle conquiste reali e positive delle scienze sperimentali ed esatte, e delle indagini storiche.

La storia della filosofia che serva, adunque, di fondamento esclusivo ad un sistema non è più storia; come la ricostruzione puramente obiettiva delle forme storiche e passate del pensiero filosofico, non è filosofia. La storia può divenire parte organica della filosofia solo se oggi l'indagine filosofica cerchi nella storia le sue premesse e le

sue condizioni, se la storia della filosofia sia veramente introduzione alla filosofia, cioè ne segni lo svolgimento storico. Come la biologia studia l'organismo per la sua formazione, così essa deve studiare che cos'è il nostro pensiero indagando il modo onde siamo divenuti ciò che ora siamo in quanto pensiero. E poichè il pensiero è in continua formazione nella storia, lo studio di questa è una cosa sola collo studio di quello (1). E il pensiero adulto può e deve istituire questa indagine; perchè se l'Hegel diceva che la storia del pensiero è ciò che v'ha di più intimo nella storia del mondo, la coscienza filosofica odierna deve riprodurre in sè questa storia, a quel modo che gli organismi superiori riproducono in sè contratta la evoluzione morfologica della specie. Il che è possibile se, dopo aver fatta la critica dei documenti e delle testimonianze e ricostruito il pensiero dei grandi eroi dello spirito nelle condizioni della civiltà in cui sorse e si svolse, misuri poi il valore e il contributo che ciascuna di queste forme ha dato all'opera complessiva del pensiero, alla luce d'un criterio storico e filosofico insieme. Nel primo momento, la storia della filosofia si congiunge alle discipline filologiche e storiche, nel secondo è propedeutica e fondamento ad ogni filosofia, la quale veda in ciascuna delle tendenze e dei sistemi non solo un bisogno del tempo, ma un aspetto e un angolo visuale da cui debbon essere guardati i suoi problemi, i termini onde si compongono i suoi quesiti, le risposte tipiche alle rinascenti domande che ne formano la contenenza e la ragion d'essere.

Ora questo ci dice che cosa può e deve essere la va-

(1) Vedi l'importante memoria del mio collega Masci « Filosofia, scienza, e st. della filosofia » negli Atti Accad. di Sc. Morali e Pol. di Napoli Vol. XXXIV, 1902; e già la mia Prolusione citata.

lutazione filosofica delle dottrine. Il criterio e la misura non può derivare da una opinione particolare dello storico nè dalla sua convinzione filosofica, la quale condurrebbe a lumeggiare queste piuttosto che quelle fra le dottrine e i sistemi. La critica deve essere universale ed immanente; deve, cioè, riconoscere con parziale equità ciò che ogni dottrina ha portato nella storia del pensiero e della cultura umana, come uno dei confluenti della vasta fiumana; deve riconoscerne non solo la necessità storica in un determinato momento, ma la efficienza ideale, la virtù contributiva a quella somma finale che il filosofo deve saper trarre dal processo storico delle dottrine e dei sistemi, con una potenza d'integrazione che è tanto maggiore quanto più grande è la sua preparazione e la disciplina della sua mente, quanto più profondo e più largo è il suo sguardo speculativo. A una così fatta mente i sistemi non solo appariranno giudicabili in ordine alla loro coerenza formale e logica o nella loro diversa fecondità intellettuale e sociale, ma anche gli errori saranno riconosciuti necessari, come quelli che rilevano, anche se esclusivamente, un aspetto del problema, e sono talora anche più fecondi, come diceva Anatole France, delle piccole verità.

Due esempi varranno meglio a dilucidare il mio pensiero d'ogni altro ragionamento.

La storia soltanto offre adeguata risposta ai due problemi iniziali e sostanziali; quali debbono essere le relazioni della filosofia colle scienze particolari, e quali siano le attinenze sue colla religione, dalla cui soluzione esce determinato il concetto stesso della funzione della filosofia. Se è vero che la posizione della filosofia rispetto alle altre scienze è mutata secondo i mutevoli bisogni dei tempi e le forme storiche della cultura, un avvertimento e una indicazione

precisa esce dalla storia, ed è questa; che la filosofia non debba imporsi dominatrice alle scienze particolari governandole coll'apriorismo costruttivo e deduttivo della metafisica d'antico stile, come è avvenuto per così lunghi secoli, durante l'antichità e il Medio Evo: ma nemmeno ella deve rinunciare ai suoi diritti, secondo che un concetto empirico e positivistico della autonomia delle scienze e della divisione del lavoro scientifico potè far dubitare in tempi a noi prossimi; nei quali si giunse ad asseverare che alla filosofia mancasse oramai un terreno proprio e una ragion d'essere. Ma poichè oggi la filosofia rinasce dal seno delle scienze particolari, ecco che i due termini del rapporto si richiamano e s'implicano reciprocamente. Che non si possa dare oggi una filosofia senza scienza o al di fuori della scienza e che insieme non si debba dare scienza senza filosofia o scienza che non tenda alla filosofia, ecco il risultato logico della analisi storica dei rapporti che corsero tra la filosofia e le scienze particolari. La storia è una grande esperienza o una serie d'esperienze, dalla quale esce spontanea l'indicazione della via in cui oggi dobbiamo procedere.

In un modo analogo, la considerazione storica apre la via a determinare con più sicura mano le attinenze organiche fra la religione e la filosofia. Se consideriamo la coltura cristiana entro la quale per la prima volta la questione di quelle attinenze è chiaramente proposta allo spirito umano — poichè non si tratta più d'una religione naturalistica o pratica, ma d'una religione che intende avere il suo fondamento sopra l'autorità e la rivelazione ed è quindi dogmatica — le risoluzioni tipiche che ci si presentano e storicamente si succedono, si possono dire tre. O la ragione e la scienza sono subordinate alla fede

e alla rivelazione (periodo del Medio Evo cristiano): o la fede si vuol ridurre alla sua contenenza razionale e dimostrabile e perciò subordinata alla ragione (deismo inglese e *aufklärung* tedesca del sec. XVIII): o infine si nega ogni fondamento di razionalità alla fede e si esclude quindi l'uno dei due termini, la fede, in omaggio alla dea ragione (razionalismo francese, voltairianismo, materialismo tedesco del Vogt e Büchner, il positivismo fino al Guyau). Se non che il Kant inaugurava già la trasformazione critica del problema, distinguendo le due funzioni e le loro sorgenti irreducibili, come quelle che sono relative a due diversi ordini dello spirito, egualmente legittime ed indelebili: e nella loro distinzione trovava la ragione del loro accordo, pronunciando: libera fede in libera ragione. La questione potrà essere svolta variamente nei suoi termini e arricchita di elementi da tutta la psicologia del sentimento religioso e della indagine della storia comparata delle religioni nello spazio e nel tempo Ma il programma è sostanzialmente quello delineato nella critica Kantiana; poichè la possibilità di sostituire l'una all'altra o di ridurre l'una all'altra queste due funzioni perenni (nel che sta tutto il processo storico antecedente dei rapporti vari fra la scienza e la fede, fra religione e ragione), è esclusa dal riconoscimento critico della loro diversità di origine, di natura e di attinenze; l'una riguardando la realtà quale è, l'altra riguardando la vita e come si deve intendere; l'una il che e il come, l'altra il perchè e il fine. Di quì il corollario che nè la fede si possa convertire in un sistema dottrinale o dogmatico il quale presuma di avere carattere e funzione di scienza da invadere il dominio di questa, da costringerne o trattenerne il cammino: nè d'altra parte che la scienza possa mai presumere di porsi in luogo della fede, o di

riempire non solo l'intelletto, ma bastare all'anima individuale e alla coscienza collettiva, dacchè si è riconosciuto come esse derivino da due vedute delle cose organicamente differenti fra loro.

L'esperienza storica ci dà, quindi, lo spettacolo di una sicura opera di eliminazione delle soluzioni specialmente unilaterali, di una questione filosofica. Presumere oggi di ricondurre la scienza sotto le ali della religione, o di dare alla filosofia rispetto alle scienze particolari una funzione legislativa e direttiva, non è lecito: poichè l'una e l'altra sono esperienze, per così dire, mancate. E parimenti credere che le sintesi fornite dalle singole discipline bastino a sè medesime e siano adeguate ai bisogni dello spirito: o credere, nell'altro campo, che si possa ridurre la fede a un sistema razionale, o in fine reputare che l'opera della scienza abbia essiccate per sempre le fonti della coscienza religiosa, è anche questa, un'altra serie d'esperienze storiche non riescite, di tentativi venuti meno nel fatto e nel pensiero. E così per due linee convergenti si perviene ad una formula comprensiva, nella quale sono riconosciuti i diritti della scienza, della filosofia, della religione nella vita dello spirito umano.

La storia della filosofia dà così, essa sola, adeguata risposta al quesito: che cosa possa e debba essere oggi la filosofia, nelle sue attinenze colla scienza, colla cultura e colla vita. Che essa non possa stare nella sistemazione o unificazione del sapere scientifico, come ha creduto lo Spencer lo ha provato l'esempio della filosofia sintetica, la quale si è risoluta in una abile combinazione di analogie e di somiglianze, non già in un sistema rigoroso di rapporti e di attinenze causali (1). Lo svolgimento e il pro-

(1) Cfr. Riehl *Einführung in die Philos. der Gegenwart*, 1903, p. 21, e già il bel libro del Watson, *An Outline of Philosophy* Glasgow 1898 cap. I.

gresso delle scienze positive ha, invece, aperta la via da un lato al problema critico della scienza medesima, dei suoi presupposti e delle sue condizioni fondamentali; e dall'altro questa stessa critica della coscienza scientifica ha generata la necessità del riconoscere il valore delle forze ideali nella vita, e ha data o restituita alla filosofia la sua funzione di dottrina estimatrice dei valori, e di forza direttiva della vita. L'uno e l'altro di questi due uffici della filosofia odierna resulta così dalle sicure indicazioni della storia.

Per tal modo il processo storico delle questioni conduce spontaneamente verso la risoluzione più comprensiva e criticamente più salda; ed acquista un valore costruttivo e teoretico, che sfugge egualmente ad una storia della filosofia la quale sia una mera ed obiettiva esposizione e ricostruzione del passato, e ad una storia della filosofia volta ad intenti d'una riprova sistematica. Poichè nella storia sistematica accade che il pensiero tenda a risalire dal presente al passato per trovarvi la conferma o la preparazione di un ordine d'idee, già teoricamente determinate e professate; e la revisione storica vi è mossa da un intendimento anticipatamente definito. Ma dove nella storia si cerchi la vera introduzione alla filosofia, e se ne lascino parlare le pagine colla loro spontanea eloquenza, ci sarà dato il vederci una graduale e progressiva opera di edificazione dottrinale, e indovinarvi la filosofia che compone nei secoli la umanità.

ALESSANDRO CHIAPPELLI.

LA DONNA
NELLA DOTTRINA DI PLATONE (1)

1.

Socrate non ebbe sempre nei suoi discepoli fedeli interpreti del suo pensiero. Appunto la dottrina intorno alla donna ha assunto nella *Repubblica* di Platone un aspetto e una forma inattesi: in Platone il socratico si direbbe scomparso affatto per questo riguardo!

Anzitutto tale dottrina non è in Platone una cosa che stia a sè, che abbia valore proprio; è invece come un episodio della grande dottrina intorno allo Stato, a cui resta sacrificata, e da cui viene assorbita. Poi, al pari della dottrina, viene sacrificata e assorbita la donna stessa, che ne è argomento. Lo Stato è il solo organismo destinato a vivere di vita propria; ogni altro organismo deve vivere in esso e per esso, che vale quanto dire sparire come organismo a sè: tale è anche la sorte della donna.

Suprema condizione dello Stato per Platone è l' unità e l'armonia. A quest' unità, a quest' armonia sono ostacoli insormontabili il possesso e la proprietà; possesso e proprietà di qualunque genere, sotto qualunque forma. Il *mio* e il *tuo* non

(1) Fa seguito all'altro mio studio « *La donna nella dottrina di Socrate* », pubblicato in questa stessa Rivista, nel fascicolo gennaio-febbraio 1903. Non occorre dire però che e l'uno e l'altro studio stanno da sè.

devono esistere; devono essere comuni i beni, comuni le donne, comuni i figli: solo allora la pace e la concordia regneranno nello Stato. Se i guerrieri possedessero terre e case, e oro e argento, subito l'ambizione, l'odio e tutte le passioni, che s'accompagnano alle ricchezze, s'introdurrebbero nei loro cuori, e non guardiani sarebbero dello Stato, ma lupi rapaci (1). Egualmente se avessero donna propria e figli propri: la famiglia è principio d'incorreggibile egoismo. « V'ha più gran male, per lo Stato, di quello che lo dilacera e divide, e ne fa molti in luogo di uno? O più gran bene, di quello che lo leghi insieme e gli dia unità? — Non v'ha. — E non lega insieme la comunanza delle gioie e dei dolori.......? — Appunto così. — E la particolarità in siffatti sentimenti (ἡ τῶν τοιούτων ἰδίωσις) non dissolve?..,.... — Come no? — E cotesto non resulta, quando le parole *mio* e non *mio* non si pronunciano ad un tempo nella città, e così egualmente la parola *altrui*?..... — Senza dubbio. — Quel qualunque Stato adunque, nel quale i più dicono alla medesima cosa, e in un medesimo intendimento, cotesto *mio* e non *mio*, quello appunto è nel miglior modo governato? — Di molto certo. — Ciò vale quanto dire quello Stato, che più da vicino s'assomigli ad un solo individuo; per esempio, quando per avventura fosse percosso il dito di qualcuno di noi, tutta la comunità del corpo e dell'anima, organata a unità dal principio che ha in essa l'imperio, se ne risente, e tutta intera ad un tempo si duole del membro che ha sofferente, e così diciamo che l'uomo ha dolore al dito; e lo stesso discorso facciamo di qualunque altro membro dell'uomo, sia per il dolore ove il membro sia ammalato, sia per il piacere, ove si risani. — Lo stesso, sì, e come tu dicevi, ecco l'imagine d'uno Stato ben governato. — Che che di bene o di

(1) PLATONE, *Repub*, III, XXII, 416 E-417 AB.

male adunque incontri anche ad un solo de' suoi cittadini, uno Stato cosiffatto dirà innanzi tutto che costui gli appartiene come cosa sua, e tutto quanto insieme se ne rallegrerá, o ne sentirà cordoglio. — Di necessità, uno Stato ben governato. — Torniamo ora allo Stato nostro, e vediamo se le consentite conclusioni del discorso in esso soprattutto si riscontrino, o se in qualcun altro meglio...... Puoi tu dirmi se negli altri Stati i reggitori considerino taluno dei lor compagni come famigliare, tal altro come straniero? — Niente avviene più di frequente. —
— E i guardiani del nostro Stato invece? Si dà mai caso che un d'essi consideri, o chiami straniero, qualcuno dei suoi compagni? — No davvero, perchè in qualunque gli accada d'imbattersi, farà conto d'imbattersi come in un fratello, o in una sorella, o in un padre, o in una madre, o in un figlio, o in una figlia, ovvero in nati o progenitori di costoro. — Benissimo. Ma dimmi di più, ti limiterai tu a prescrivere i propri lor nomi soltanto, o non vorrai anche che in tutte le azioni operino in modo corrispondente ai nomi, sicché per quelli che chiamano padri abbiano il rispetto, la cura, l' obbedienza, che la legge prescrive verso i genitori? O che altrimenti non avran bene nè dagli dei, nè dagli uomini, come che non adopererebbero nè santamente nè giustamente, se altrimenti si comportassero? Questi od altri precetti faranno i cittadini tutti risuonare alle orecchie dei fanciulli, intorno alla condotta che devon tenere verso i padri che venissero loro dimostrati, o verso gli altri parenti? — Questi appunto, chè sarebbe ridicolo, se senza le opere i nomi di parentela soltanto suonassero per le bocche. — Più che in tutti gli altri Stati adunque regnerà accordo in questo nostro e, ciò che dicevamo poco fa, quando ad uno capiti bene o male, tutti diranno insieme: le cose mie van bene, le cose mie van male. — Verissimo. —
Ma conseguenza di questa opinione e di questo modo di par-

lare non dicevamo essere la comunanza dei piaceri e dei dolori? — E dicevamo rettamente. — I cittadini nostri adunque avranno più che mai in comune le stesse cose, che perciò chiameranno mie, e, queste avendo in comune, avranno anche la maggior possibile comunanza del dolore e del piacere. — Certo. — E causa di ciò non sarà, oltre le restanti istituzioni dello Stato nostro, la comunanza delle donne e dei figli tra i guardiani? — Questa massimamente. — Ma noi abbiamo consentito che cotesto fosse il più gran bene dello Stato, assomigliando uno Stato ben governato ad un corpo, il quale risente il dolore o il piacere, che prova anche solo un suo membro. — E dirittamente l'abbiamo consentito. — Adunque cagione del massimo bene per lo Stato ci si rivela la comunanza delle donne e dei figli tra i guardiani di esso. — Questa conclusione è giusta. — Aggiungi che s'accorda con ciò che abbiamo stabilito prima. Perocchè dicevamo che i guerrieri nostri non doveano avere in proprio nè case, nè terre, nè possessi, ma che conveniva ricevessero dagli altri il loro nutrimento, come mercede della guardia che fanno, e sel consumassero in comune, se voleano essere veri guardiani. — Benissimo. — Ora le cose discorse dianzi e quelle dette adesso, ancor meglio, non è vero che li renderanno veri guardiani, e faranno che non dilacerino lo Stato; il che certo avverrebbe, se ciascuno nominasse mia non la stessa cosa, ma una cosa diversa; se uno si tirasse in casa tutto quanto potesse possedere da solo, senza farne parte cogli altri, e un altro facesse altrettanto dal canto suo; se avessero ciascuno donna propria e figli propri, procacciandosi di propri obbietti propri piaceri e dolori; laddove, in un unico concetto del proprio, tendendo tutti al medesimo, per quanto è possibile, avrebbero gioie e dolori comuni? — Verissimo. — E querele e processi reciproci non andranno lontani da costoro, per il fatto che nulla di proprio possiedono, fuorchè il

corpo, e tutto il resto è comune? E perciò non avverrebbe anche a costoro di essere senza sedizioni e tumulti, i quali nascono fra gli uomini per il possesso dei beni, dei figli, dei congiunti? — Di necessità saran liberi da tutti questi mali. — E però ragionevolmente non vi sarebbero neppur fra di essi questioni di violenze e di contumelie » (1).

II.

Come si vede, a un'ideale unità dello Stato, alla concezione d'uno Stato in cui regni la più perfetta armonia, e la pace e la concordia non siano turbate mai da questioni egoistiche di mio e di tuo, da rivalità e gelosie di possesso, Platone sacrifica la proprietà e la famiglia, proclamando il comunismo più schietto e più ardito, che sia stato proclamato mai.

Noi non dobbiamo occuparci del comunismo che riguarda la proprietà; bensì, per lo scopo nostro, di quello solo che riguarda la donna ed i figli. Or bene, per questa parte, Platone, pur risoluto e deciso, sente di trovarsi di fronte ad una grande difficoltà, a un flutto che potrebbe travolgerlo, com'egli stesso, per bocca di Socrate, dichiara (2). È veramente possibile un tal comunismo? Che sia utile non gli par dubbio; che sia possibile è un'altra faccenda (3). Intanto ei suppone che sia in atto già. O perchè non dovrebbe essere permesso dare come esistente quello che si vagheggia, considerare come attuati i nostri ideali? (4). I pittori non fanno appunto questo? Sarebbe men valente un pittore che, avendo dipinto un modello di quello che sarebbe il più bell'uomo, e collocata ogni cosa per

(1) PLATONE, *Repub.*, V. X-XII, p. 462 A-464 E.
(2) PLAT., *Repub.*, V, 7, 457 C.
(3) PLAT., *Repub.*, V, 7, 457 E.
(4) PLAT., *Repub.*, V, 7, 458 AB.

bene nella pittura, non sapesse poi dimostrare che quel tal uomo è possibile? Così anch'egli s'è foggiato col ragionamento un modello di Stato perfetto, e, se al ragionamento non corrisponda poi appuntino la realtà, se non sia possibile che la cosa sia fatta nel modo preciso che si discorre, ha ottenuto almeno il vantaggio, avendo un ideale dinanzi agli occhi, di fare che la realtà si accosti più e più ad esso. « Se noi saremo abili a trovare come uno Stato potrebbe esser retto nel modo più vicino ai discorsi che abbiamo fatto insieme, di' che abbiamo trovato che la cosa è possibile » (1).

Ed ecco come sarebbe attuato questo ideale di Stato. Uomini e donne trovandosi assieme, (Platone limita il suo discorso alla classe dei guerrieri, o dei guardiani dello Stato e alle donne loro), nelle case, alle mense, nei ginnasi, dovunque, saranno da una necessità ingenita, che è poi la necessità amorosa, più forte della stessa necessità geometrica, condotti a congiungersi fra loro. Tali congiùnzioni però non saranno abbandonate al caso: non lo tollererebbero i reggitori dello Stato, i quali prenderanno ogni misura per congiungere i più eletti, e rendere gli sponsali più santi ch'è possibile. Le razze migliori degli animali, cani, uccelli, cavalli, ecc., come si ottengono? Non forse coll'accoppiare il miglior maschio colla miglior femmina, il più fiorente colla più fiorente? Ebbene, lo stesso avviene anche per la razza umana. Se non che qui c'è bisogno di maggiore industria e cautela: i reggitori dello Stato non potranno che di nascosto ricorrere ai provvedimenti necessari a migliorare la razza; dovranno adoperare una gran copia di menzogne e d'inganni pel bene stesso dei loro governati: se operassero alla scoperta, come può operare alla scoperta chi vuole avere buone razze animali, troverebbero opposizioni in-

(1) PLAT., *Repub.*, XVII, 472 E-473 A

vincibili. « Bisogna certo, anche qui, scrive Platone, che gli ottimi si congiungano, le più volte, colle ottime; ed i pessimi per contrario colle pessime, e di quegli nutrire i figliuoli, di questi no, se vuolsi che la mandria, τὸ ποίμνιον, riesca davvero eccellente. Ma tutto questo deve restare occulto che si faccia, eccetto che a soli i reggitori, se pure la greggia dei guardiani, ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων, avrà ad essere quanto più é possibile scevra di tumulti ». Adunque si istituiranno delle feste solenni, con sacrifici ed inni agli dei, e in queste si accoppieranno gli sposi e le spose. Si lascierà loro credere che la sorte decide della loro unione; ma in realtà sarà una sorte fissata d'avanzo, per prevenire le brutte sorprese del caso; sarà una scelta giudiziosa, affinché da tali unioni nascano figliuoli bene organati di corpo e d'anima: avranno in ciò un trattamento di favore i giovani, che si mostrino prodi in guerra od altrove. Il numero dei connubi sarà nell'arbitrio dei reggitori, affinché costoro conservino per quanto è possibile lo stesso numero d'uomini, avendo riguardo alle guerre, alle malattie e a tutti gli altri accidenti siffatti, e lo Stato nè cresca troppo, nè troppo diminuisca. Le donne daranno figli allo Stato dai venti ai quarant'anni; gli uomini, non appena abbiano oltrepassato la prima foga dell'età, fino ai cinquantacinque anni. I cittadini che, per un vergognoso libertinaggio, passino sopra a questa legge dell'età, o, anche stando nei limiti di essa, cerchino connubi non consentiti dai reggitori, faranno nè pia, nè giusta azione, οὔτε ὅσιον οὔτε δίκαιον τὸ ἁμάρτημα; commetteranno una specie di sacrilegio, e « il figlio nascerà non concepito col favore dei sacrifici e delle preghiere, che ad ogni tempo di sponsali si faranno da sacerdotesse e da sacerdoti e da tutta quanta la città, ... ma generato invece nel favor delle tenebre, con orribil licenza »; e perciò spurio, non legittimo, non sacro, νόθον καὶ ἀνέγγυον καὶ ἀνίερον. I figli legittimi nati

da legittime nozze, cioè da nozze rese sacre dalla religione e consentite dai reggitori, e quindi da genitori eletti, saranno portati in un luogo chiuso, una specie di stalla comune, e affidati alla custodia di donne e d'uomini incaricati della cura di nutrirli e di allevarli: i figli nati da nozze illegittime, da genitori dappoco, o comecchessia deformi, saranno nascosti in luogo segreto, ignorato.

Oltrepassata l'età, fissata per legge, del generare, uomini e donne potranno congiungersi liberamente; a condizione però, che non nascano figli da tale unione, che, se mai nascessero, si dovrebbero esporre e lasciare senza nutrizione; e a condizione anche che sia eliminata ogni unione incestuosa, dell'uomo colla figlia e colla madre, colle figlie delle figlie e colle ascendenti della madre; della donna col figlio e col padre, coi discendenti e cogli ascendenti di questi.

Ma come conoscere simili parentele in uno Stato, in cui donne e figli sono comuni? Platone vorrebbe provvedere anche a questo. Tutti quelli che saran nati nel settimo e nel decimo mese, a partire dal giorno degli sponsali d'un guerriero, saranno considerati come suoi figli, se maschi; come sue figlie, se femmine; i figli e le figlie di questi saranno considerati come suoi nipoti; e tutti quelli, che saran nati nel tempo in cui i padri e le madri loro generavano, saran considerati come fratelli e sorelle (1).

III.

La semplice esposizione di questa strana teoria comunistica è abbastanza eloquente, perchè occorra spendere molte parole a far capire che qui siamo ben lontani dall'ideale, che aveva Socrate della donna (2).

(1) PLAT., *Repubb.*, V, 7-9, p. 458 C-461 E.
(2) Vedi il mio studio già citato, *La donna nella dottrina di Socrate.*

Socrate mirava a innalzare moralmente la donna, e a renderla consapevole e degna insieme dell'alto posto, che le spetta nella famiglia, come moglie, come madre, come massaia. La famiglia non è, per lui, in antitesi collo Stato, da cui deva essere assorbita; è, per contro, elemento integrante dello Stato, al cui benessere deve contribuire con una sua ottima costituzione interiore; mentre d'altra parte trova nello Stato e per lo Stato la sua soddisfazione più ampia. Platone invece riduce la donna alla pura condizione d'una procreatrice di cittadini per lo Stato, e la tratta alla stessa stregua, press'a poco, delle femmine degli animali, il cui valore intrinseco è nullo, e che si cercano e si vogliono ottime, perchè la razza abbia sempre a migliorare: di famiglia neppur l'ombra in lui; fra famiglia e Stato esiste recisa antitesi.

É ben vero che alle singole famiglie Platone vorrebbe sostituire come una grande famiglia, e in questa regolare per legge i connubi, farli santi coll'intervento della religione, e i rapporti di famiglia, fra genitori e figli, fra fratelli e fratelli ecc., conservare e rendere anzi inviolabili; sicchè il principio dell'amicizia, tanto importante nelle civili società dei Greci, abbia a mutarsi come in una universale parentela, feconda di concordia e di pace. Ma, non ostante tutti gli sforzi, non è questa, dato anche fosse possibile, che una parodia di famiglia. Le sacre nozze, *ἱεροὶ γάμοι*, come le chiama Platone, non hanno proprio niente di sacro: per quanto celebrate in mezzo a feste, a sacrifici, ad inni, assomigliano non meno a congiunzioni belluine, importanti, senza dubbio, nel rispetto fisico, ma destituite d'ogni valore morale. Designate poi dalla sorte, ancorchè secondo gl'intendimenti e sotto la vigilanza dei supremi poteri dello Stato, presuppongono agenti che rinunzino ad ogni loro volontà, perfino a quell'istinto della bellezza, che non manca neppure negli animali, quando s'accoppino fra loro.

Senza contare che i figli nati da queste nozze, benchè si chiamino fra loro fratelli e sorelle, non hanno in realtà nulla di fraterno, e i padri e le madri, pur tali per legge di natura, non lo sono però per cure che prestino alla loro prole, allevata per conto dello Stato, e a mezzo di determinate nutrici, straniere ad ogni vincolo di famiglia; senza contare che i figli, i quali nascano da unioni non assortite dai reggitori, non benedette dalla religione, è fatto obbligo ai genitori di esporli, o comecchessia di disperderli (1).

Meglio proclamare l'abolizione assoluta d'ogni personale vincolo di famiglia, il comunismo più deciso, come facevano i Cinici (2), piuttosto che conservare nomi a cui non corrisponde alcuna sostanza! Platone avrebbe voluto correggere l'estrema licenza del comunismo, foggiandolo in qualche modo sulle norme della famiglia. Era impresa disperata; non poteva riuscire che a renderlo anche più odioso e ridicolo. E infatti le distinzioni proprie della famiglia, di padre, di madre, di fratello, di sorella, di avo, di ava e così via, doveano cadere in ogni modo in un sistema, che della famiglia è la negazione, solo rimanendo di esso il lato più positivo e più comico nello stesso tempo, la promiscuità bestiale d'uomini e donne, il correr dietro gli uomini alle donne, le donne agli uomini, senza ritegno, o freno di sorta.

Appunto sotto questo rispetto estremamente comico considerò il comunismo Aristofane in una sua comedia, *Le Ecclesiazuse*, che noi consideriamo, in buona parte, una critica contro la spe-

(1) Cfr. intorno alla comunità delle donne e dei figli in Platone Pfleiderer, *Sokrates und Plato*. Tübingen, 1896, p. 176 sg.

(2) Vedi le idee di Diogene cinico su questo argomento in *Diogene Laerzio* VI. 72. E idee press' a poco uguali a quelle di Diogene professava l'altro cinico, Antistene, secondo che ci testimoniano *Senofonte*, *Conv* IV. 38, e *Diogene Laerzio*, VI. 3. 4.

culazione aristocratica di Platone, e insieme contro le nuove tendenze democratiche, che per vie diverse avrebbero voluto giungere allo stesso risultato del filosofo.

Qui cadrebbe in acconcio trattare dei rapporti della comedia di Aristofane col V libro della *Repubblica* di Platone; e sarebbe questione per molti rispetti interessante. Ma ciò ci porterebbe troppo lontano; e d'altra parte la questione é intricatissima, e fu già trattata e in vario senso e con ricchezza di dottrina (1). Noi ci contenteremo solo di dire che certo Aristofane colla sua comedia intendeva colpire anche la teoria di Platone. Che se il 5.° libro della *Repubblica* è da ritenere per più indizi come posteriore alla comedia, e, pel suo carattere polemico, come una risposta ad essa, non per questo la comedia è da ritenere non rivolta anche contro la teoria di Platone; che Aristofane conosceva, certo, per gli accenni che di essa eran fatti nei 4 primi libri usciti prima, e, più forse, per l'esposizione orale che il filosofo, avanti di affidarla allo scritto, ne veniva facendo fra i suoi adepti; sicchè su di essa era già chiamata l'attenzione del pubblico intelligente d'Atene, e s'eran sollevate difese e opposizioni, che dettero, probabilmente, occasione all'attacco del poeta comico (2).

(1) Accenno solo ad alcune opere in cui la questione è trattata largamente: Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (3ª ediz.) Ii, I; Susemihl *Die genetische Eutwikelung der plat. Philosophie*, Leipzig, 1857; Krohn, *Der plat. Staat, Halle*, 1876, e *Die plat. Frage*, Halle, 1878; Teichmüller, *Literarische Fehden im viertem Iahrhundert vor chr.* Breslau, 1881; Denis, *La Comédie* grecque, Paris, 1886; Ferrai, *Proemio alla Repubblica* in *Dialoghi di Platone volgarizzati*, Padova, 1883; Chiappelli, *Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone*, in *Rivista di Filologia classica*, Torino, 1883, anno XI; Cognetti De Martiis, *Socialismo antico*, Torino, 1889. Ultimamente Domenico Comparetti toccò della questione nella *Introduzione* alla versione della comedia di *Aristofane* per A. Franchetti (*Le donne a parlamento*, tradotte in versi italiani da Augusto Franchetti, Città di Castello, Lapi, 1901).

(2) Vedi intorno a ciò lo studio veramente notevole del Chiappelli: « *Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone* », già citato.

Il quale attacco fu, come dicemmo, feroce; feroce, non perchè il filosofo personalmente vi sia nominato e fatto oggetto di scherno e di derisione, come Socrate nelle *Nubi*, (erano state già votate le leggi che infrenavano l'antica libertà dei comici); ma per il ridicolo sparso a piene mani sul comunismo, con felice immaginazione supposto già in atto; comunismo dei beni e comunismo delle donne nello stesso tempo.

Sul comunismo dei beni, anzitutto, Aristofane ha scene gustosissime. Ecco, in una, due cittadini; il primo, un dabben uomo, tutto devoto alle nuove istituzioni, che si dispone a portare in piazza, nella comune proprietà, pentole, ampolle, tripodi, e insomma tutte le suppellettili di casa sua; il secondo, un furbacchione, che conosce troppo a fondo i suoi concittadini, sempre pronti a nuove leggi, ma per nulla disposti ad adempierle, non appena votate, e che perciò si guarda bene dall'imitare l' amico, di cui anzi deride la dabbenaggine: egli sarebbe disposto più a ricevere che a dare, avendogli ciò insegnato gli dei stessi, i cui simulacri, quando tu li preghi di qualche grazia, hanno sempre le mani tese in atto di ricevere, non di dare. E appunto, in una scena successiva, quando l' araldo ha proclamato che le mense in comune sono pronte, che tutti s' affrettino a parteciparne, questo cittadino, che nulla ha dato, è più che mai disposto a mangiare e a far onore ai nuovi ordinamenti, mentre indarno l'altro, mostrandogli che non ne ha il diritto, vorrebbe chiudergli la strada al sissitio. « E andrai a mangiare tuttavia? — Che fare? Bisogna bene che i saggi aiutino la repubblica. — E se tenteranno impedirtelo? — Vi andrò a capo basso. — E se ti percuoteranno? — Li chiamerò in tribunale. — E se ti derideranno? — Stando alle entrate, torrò di mano le vivande a coloro che le portano » (1).

(1) Versi 728-876.

Ma specialmente contro il comunismo delle donne si sbizzarrisce la musa del poeta comico.

Dopo che le donne le quali hanno in mano il governo, hanno provveduto, con bizzarro provvedimento, che le vecchie e le brutte non siano escluse dai vantaggi del comunismo, e che i giovani non possano a lor posta accostarsi alle giovani, se prima non abbiano mostrato che anche le vecchie stan loro a cuore (1); ecco una scena, d'una *vis* comica irresistibile, tra una giovane ed una vecchia, che si disputano un bel giovinotto, l'una mettendo innanzi i diritti dell'età, l'altra le prescrizioni della legge. La giovane sta per ottenere vittoria finalmente. Ma ecco soppravvenire una seconda vecchia, che le strappa il giovanotto in nome della legge; e poi una terza ancora, che vorrebbe strapparlo alla seconda, sicché il disgraziato malmenato, sbattuto tra quelle furie, non ha che a maledire la sua sorte e a lamentarsi d'esser nato in ira agli dei. « Oh me tre volte misero, o me sfortunato, che con tali fiere sono alle prese » (2).

E sul come faranno a conoscersi padri e figli fra loro nello stato comunistico, ecco quest'altra scena. « In che modo, vivendo noi così, potrà ognuno conoscere i propri figli? — Che bisogno c'è? Stimeranno padri tutti quelli che siano più avanzati in età. — Ciò vuol dire che in avvenire schiacceranno anche meglio, non conoscendolo, ogni vecchio, dal momento che ora, pure conoscendo che è padre, lo schiacciano. Come infatti, quando sia sconosciuto, non gli faranno ogni dispetto? — Ma chi sarà presente non lo permetterà. Una volta non si davano pensiero degli altrui padri, se qualcheduno li battesse: ma ora, se alcuno vedrà che un vecchio è battuto, temendo che non sia bat-

(1) Versi 617-618; 693-709; 1015-1020.

(2) Versi 877-1111.

tuto il proprio padre, vorrà impedirlo. — E in ciò non parli stupidamente; ma, se Epicuro, accostandomisi, o Leucolofa mi chiami padre, ciò mi sarà ben grave ad udire. — Però non più grave di questo. — Di che? — Che Aristillo ti baci, chiamandoti padre. — E pianga e gridi anche. — Però egli è nato prima che tali ordini nuovi fossero decretati; sicché non avere timore che ti baci » (1).

IV.

Ma non tutta la dottrina di Platone che riguarda la donna, si può dire in perfetta opposizione con quella di Socrate. Ce n'è una parte, anzi, che vi si riattacca, e strettamente, nel principio fondamentale almeno, per quanto se ne deducano poi conseguenze, che Socrate certamente non avrebbe voluto accettare. Per questo rispetto il V libro della *Repubblica* si divide come in due parti; la seconda, quella che abbiamo esposto, e che contiene la dottrina comunistica; la prima, quella che esporremo ora, e che si può considerare come uno svolgimento, sia pure nuovo e inatteso, di principii socratici.

Socrate, s'è già detto, (2) considerava la natura della donna per nulla inferiore a quella dell'uomo: essa ha bisogno solo di cognizione e di forza; le si può insegnare con fiducia tutto ciò in cui si voglia averla istruita. Da questo principio Platone deduce che le donne abbiano nello Stato gli stessi uffici dell'uomo, e siano allevate ed educate nella stessa maniera. Non dobbiamo tenere le nostre donne chiuse in casa, quasi non siano abili a far altro che a partorire ed allevare figliuoli. Che cosa fanno le femmine dei cani da guardia? Custodiscono il gregge al pari dei

(1) Versi 635-650.

(2) Vedi il mio studio già citato « *La donna nella dottrina di Socrate* ».

maschi. Ebbene, altrettanto facciano le donne dei guardiani dello Stato; custodiscano lo Stato al pari dei loro mariti. Ma non è possibile adoperare gli animali nelle stesse opere, se non si allevino e si educhino alla stessa maniera: parimenti, se adopereremo le donne negli stessi uffici degli uomini, bisogna istruirle ed educarle nelle stesse cose. Ginnastica e musica s'insegneranno dunque loro, come s'insegnano agli uomini, e si eserciteranno negli altri esercizi guerreschi, propri di costoro. E se alcuno troverà ridicolo che le donne debbano tutte nude esercitarsi nelle palestre insieme cogli uomini, e non solo le giovani, ma anche quelle più avanzate in età, e maneggiare le armi e darsi all'equitazione, si potrà osservare che « è stolido chi stima ridicola altra cosa che la cattiva, e si prova di movere il riso, avendo l'occhio, come a ridicolo, a qualche altro rispetto che a quello dell'insipienza e del male ». Non si devono temere i frizzi degli uomini arguti, *οὐ φοβητεὸν τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα*, per questa novità della ginnastica e della musica estesa alle donne: se questi uomini volessero smettere gli scherzi e fare da senno, *σπουδάζειν*, vedrebbero di quante cose s'è riso, che ora non paiono ridicole che ai soli barbari, e come ciò, che è ridicolo all'occhio, si risolve, in realtà, bene spesso in vantaggio (1).

E i vantaggi della ginnastica e della musica estesa alle donne sono grandissimi. Qui Platone non avea che a richiamare quanto avea detto in libri precedenti su questa duplice educazione.

La musica è educazione dell'anima, la ginnastica del corpo.

(1) *Rep.* V. 3. 451D-452E. È certo che qui Platone intende polemizzare con quelli che metteano in burletta la sua teoria, ch'erano sicuramente i comici, i *χαρίεντες*, gli *ἀστεῖοι*, i quali si compiacevano di *κωμῳδεῖν πάντα*.

La musica che abbraccia, in un senso generale, tutte le arti inspirate dalle Muse, e non la musica propriamente detta soltanto, deve precedere, e, con l'opportuna scelta dei ragionamenti, dei racconti specialmente poetici, dei generi letterari, e poi dei ritmi e delle armonie musicali, delle opere d'arte da offrire all'ammirazione, deve fare che gli animi di coloro a cui si rivolge, siano educati alla veritá, al culto del divino, rappresentato sempre come il modello della perfezione, al coraggio, alla temperanza, alla tranquillitá, alla serenità, alla mitezza, e, in una parola, al bello, chė il bello riunisce in sė in magnifico accordo tutte le virtù dell'anima. « O Glaucone, la educazione musicale non sarebbe per questo principalissima, perchè massimamente penetrano dentro l'anima il ritmo e l'armonia, e fortissimamente le si attaccano, portandovi il senso della convenienza, e fanno convenevole chi ne sia rettamente istruito, e chi no, no? E inoltre per quest' altra ragione, che chi ne sia rettamente istruito, prontissimamente avvertirebbe ciò che v' ha d' imperfetto e di difettoso nelle opere dell' arte e della natura, e, ricevendone a buon dritto una sgradita impressione, non loderebbe che il bello, e, accoltolo con gioia nell' anima, se ne nutrirebbe e diventerebbe onesto; laddove il brutto, pure a buon diritto, vitupererebbe, e l'odierebbe, tuttora giovane, prima che se ne potesse render ragione, e poi, venuta la ragione, se l'abbraccerebbe, chi fosse stato istruito così, riconoscendola sovratutto per la famigliarità presa con essa?......
E così non saremo musici, se prima non conosceremo le idee della temperanza, della fortezza, della liberalità, della magnificenza e di quante altre son sorelle a queste, o a queste contrarie, sparse in mille oggetti differenti, e non le distingueremo, esse e le loro imagini, dovunque si trovino, sia in grande, sia in piccolo esemplare, e non le apprezzeremo sotto qualunque forma si presentino, persuasi ch'esse spettano sempre alla me-

desima arte e al medesimo studio...... Il difetto di convenienza, di ritmo, d'armonia, è indizio sicuro d'una mente non retta, κακολογίας, d'un animo non buono, κακοηθείας: la convenienza, il ritmo, l'armonia sono invece indizio d'un'indole temperante e buona...... Sarebbe il più bello degli spettacoli per chi potesse contemplarlo, quello d'una bella indole d'animo e d'una forma di corpo, che a quell'indole si convenga e s'armonizzi....., e chi è veramente musico non potrebbe che amare così magnifico accordo...... Le cose musicali impertanto han da finire nell'amore del bello » (1).

Ma la musica non basta alla piena educazione. Deve venire in secondo luogo la ginnastica; la quale dev'essere insegnata nello stesso spirito e cogli stessi intendimenti della musica. Anzitutto è da stabilire che « non è il corpo, per quanto ben costituito sia, che colla sua virtù faccia l'anima buona, bensì, al contrario, è l'anima buona, che colla sua virtù rende il corpo quanto migliore è possibile »; sicchè all'anima appunto, bene curata, si lascierà la cura di quanto riguarda il corpo. Di qui una ginnastica, sorella della musica, semplice e appropriata al pari di questa, che eserciti il corpo senza eccesso, che gli fornisca una nutrizione facile, senza raffinatezza e leccornie, che lo tenga lontano da ogni intemperanza e lo conservi sano: come la sanità dell'anima dipende da una musica appropriata, la sanità del corpo dipende da un'appropriata ginnastica. È indizio di cattiva e vergognosa educazione in una città, che vi sia bisogno di medici e di giudici per rimediare ai disordini del corpo e a quelli dell'anima, e ne abbiano bisogno non solo i dappoco, ma quelli eziandio che pretendono d'esser stati allevati in gentile e liberale costume (2).

(1) *Repub.*, III, 11.401 A e 12.401 D E, 402 A B C D. La trattazione dell'educazione per via della musica incomincia col cap. XVII del libro II, e finisce col cap. XII del libro III.

(2) *Repub.*, III, 13-14, 403 C-405 AB.

Del resto non è da credere che l'educazione ginnastica contribuisca solo al benessere del corpo: essa è altresì un elemento essenziale dell'educazione dell'anima, perchè tende ad accrescere il coraggio e la fierezza, e quindi a contemperare i sentimenti miti e dolci, che si svolgono per effetto dell'educazione musicale. Con la ginnastica sola si formerebbero caratteri fieri, violenti, impetuosi, difficili a tollerare, anzi intollerabili affatto; ma con la musica sola si formerebbero caratteri troppo molli ed effeminati: è necessaria adunque una giusta contemperanza, un accordo armonioso di queste due maniere di educazione, sicchè ne risultino uomini per ogni parte perfetti, che vale quanto dire colle varie facoltà di cui son dotati, armonicamente disposte e commisurate. « Non per coltivare il corpo e l'anima separatamente, scrive Platone, ma per coltivare le due qualità del coraggio e della saggezza, *τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον*, hanno gli dei, credo io, dato agli uomini le due arti, musica e ginnastica, affinché abbiano quelle ad armonizzare l'una coll'altra, tese e rilassate sin dove conviene. Perciò chi meglio mescoli la ginnastica alla musica, e le applichi all'anima in più perfetta misura, costui diremo che sia perfettamente musico e armonico, ben più di chi accordi l'una coll'altra le corde d'uno strumento » (1).

Così Platone dalla musica e dalla ginnastica, applicate all'educazione, si aspettava la formazione di tutte le virtù umane, dalle più umili alle più alte, da quelle, che si potrebbero dire più propriamente dell'animo, a quelle altre, che si svolgono più specialmente nell'intelletto; dalla temperanza e dalla fortezza, alla prudenza, alla sapienza, alla giustizia; mirabile edificio di bontà e di bellezza, di cui mai fu costruito l'eguale.

(1) *Repub.*, III, 17-18, 410 B-412 A. Meriterebbe di essere riferito per intero il capitolo 18, veramente magnifico.

Bisogna leggere il II e il III libro della *Repubblica* specialmente, per farsi un'idea dei fini di questa duplice educazione e dell'alto grado di perfezione umana, che Platone tendeva a raggiungere con essa: il fiorire, l'espandersi pieno e completo dell'*humanitas* si sarebbe ottenuto, come per incanto, con questo mezzo.

Ma l'applicazione di esso non si poteva tentare felicemente con tutte le nature: erano necessarie nature privilegiate per farlo, nature d'oro in qualche modo, in cui fossero le più felici disposizioni dell'intelligenza e del carattere. Le nature meno elette, quelle di ferro e di rame, per continuare il paragone platonico, non si sarebbero prestate a simile educazione, vi sarebbero state inadatte. Che bisogno di questi nobili insegnamenti alla classe inferiore degli agricoltori e degli artieri? All'aristocrazia dei guardiani dello Stato soltanto si convengono tali insegnamenti, che li preparano, a meraviglia, alle loro funzioni di guerrieri e di governanti: e del resto vengano negati anche a costoro, quando per avventura tralignino, e decadano da una natura d'oro in una natura d'argento, o, peggio ancora, di ferro o di rame (1).

V.

A questo punto ognuno può capire qual trattamento di favore facesse Platone alla donna, rendendola partecipe dell'educazione della musica e della ginnastica. Essa veniva d'un tratto innalzata alla condizione dell'uomo, e non dell'uomo volgare, diremo così, ma dell'uomo eletto, dell'uomo d'oro. Tutte le virtù, tutte le perfezioni, che l'uomo, per via della musica e della ginnastica, poteva ottenere, le poteva ottenere an-

(1) *Repub.* III, 21.

che la donna collo stesso mezzo: quel più alto grado di vita spirituale e fisica, cioè di vita umana nel più ampio senso della parola, ch'era concesso all'uomo, era concesso anche alla donna. Nessuna differenza più fra l'uomo, e la donna: essa non sarebbe stata più condannata a vivere in fondo al gineceo, nell'ignoranza più completa di ciò che si agitasse nel mondo, soffocando ed isterilendo le più nobili facoltá dell'anima; sarebbe invece vissuta all'aperto, in mezzo al mondo, avrebbe svolto appieno le sue facoltà, avrebbe portato fra gli uomini specialmente il contributo d'un'intelligenza pronta, d'un cuore ardente. Socrate aveva manifestato il voto che le donne venissero istruite ed educate, essendo la natura loro non inferione a quella dell'uomo (1); Platone compiva questo voto, lo compiva anzi fin troppo, sicchè il maestro non avrebbe approvato il discepolo che a metà.

Il maestro infatti avea anche insegnato che la natura della donna è bensì non inferiore a quella dell'uomo, ma diversa tuttavia, onde non è adatta agli stessi uffici e alle stesse funzioni: assegnare all'uomo e alla donna gli stessi uffici e le stesse funzioni voleva dire per lui sconvolgere la natura, voleva dire turbare l'ordine che Dio ha stabilito fra gli esseri: le diverse nature, se pur eguali in potenza e in valore morale, hanno opere proprie, peculiari, che non possono in alcun modo venire confuse (2). E Platone stesso aveva insistito sulla necessità che a nature diverse si assegnassero uffici e funzioni diverse; avea narrato a tal uopo quel mito fenicio, secondo il quale gli uomini, prodotti dalla terra tutti ad un modo, sono bensì tutti da considerare fratelli, ma tutti non hanno le stesse

(1) Senof. Conv. II, 9. Vedi il mio studio citato « *La donna nella dottrina di Socrate* ».

(2) Vedi il cap VII dell' *Economico* di Senofonte, e il mio studio citato.

disposizioni e le stesse tendenze; sicchè toccherebbe ai governanti discernere chi è nato per esser soltanto artigiano, e chi invece potrà assumersi di difendere o di reggere lo Stato (1).

Ora colla sua teoria intorno alla donna Platone pareva d'un tratto andar contro il principio del maestro e il principio suo stesso. La donna non doveva solo partecipare della stessa educazione dell'uomo, ma doveva anche al pari di lui diventare guerriera e guardiana dello Stato: non voleva ciò dire identificare addirittura i due sessi, assegnare loro nature identiche, mentre che siano diverse è un fatto innegabile?

Platone sente la difficoltà e l'enuncia senza dissimularsela in alcun modo. Pare anzi, dalle sue parole, che la difficoltà gli sia stata fatta veramente; ed egli intende risolverla. « Non bisogna decidere dapprima se la cosa è possibile, e lasciare a chi vorrà, uomo serio o burlone che sia, *εἴτε τις φιλοπαίσμων εἴτε σπουδαστικός*, la facoltà di dubitare se, nell'umana condizione, la natura femminile sia abile ad aver comuni col sesso maschile tutte le opere, oppure nessuna, o, se di alcune è capace, di altre no, tra quali s'abbia cotesta della guerra da noverare? ...... Vuoi che noi contro noi stessi, in luogo degli altri, solleviamo questi dubbi?...... In nome loro adunque noi ci facciamo a dire: o Socrate e Glaucone, non è bisogno punto che vi obbiettino gli altri; voi medesimi in sul principio ...... avete consentito che deva ciascuno fare quello solo che gli appartiene secondo la sua natura ...... Ora v' ha egli modo che non differisca moltissimo l'uomo dalla donna rispetto alla natura?...... Dunque ancora una diversa opera conviene prescrivere all'uno e all'altra, rispondente alla natura loro ...... Sicchè come non isbagliate ora e non vi contraddite voi stessi, affermando che devano fare gli stessi uffici uomini e donne, che pur hanno nature separate un buon tratto l'una dall'altra? » (2).

(1) *Repub.* III, 21.
(2) *Repub.* V. 4, 452E–453C.

La difficoltà è esposta nettamente, ed è grave, e Platone ne è quasi sgomento: tuttavia bisogna pure affrontarla. « Uno, o che cada in una piccola piscina, o nel mezzo del più gran mare, scrive argutamente il filosofo, nuota non pertanto egualmente....... Anche noi dunque si deve nuotare e provare di uscire a salvamento dal discorso, sperando o che alcun delfino ci prenda in sulle spalle, o qualche altro improvviso modo di salute. Su via, adunque, in cerca d' una uscita » (1).

E l'uscita è per Platone la seguente. La natura dell'uomo e quella della donna sono bensì diverse in tesi generale (tanto è vero che la donna partorisce e l' uomo ingenera), ma questa diversità non porta con sè, di necessità, la esclusione della donna dagli uffici, a cui è ammesso l' uomo. Bisogna intenderci bene sul valore di questa diversità fra i due sessi, perché potrebbe darsi, non ostante questa, che fossero disposti egualmente ai medesimi uffici. Conveniamo che la natura degli uomini calvi e quella dei capelluti è diversa. Ne dedurremo, se i calvi fanno i calzolai, che non possano far questo mestiere i capelluti, e lo proibiremo loro? Sarebbe ridicolo, perchè la diversità dei calvi e dei capelluti non riguarda, certo, questo speciale mestiere, né noi pensavamo a questo, nell' ammetterla. Lo stesso è da dire della donna e dell' uomo. La loro diversità, in quanto diversità, non implica l' inettitudine dell' una ad alcuni uffici, e l'attitudine per contro dell'altro. La questione adunque si riduce a questo: se non vi sia nell' amministrazione dello stato verun ufficio proprio e speciale della donna. Questa è la difficoltà, questa l' obbiezione vera. Ma le si potrebbe rispondere così: che tra gli uffici, che riguardano lo Stato, « non ve n' ha alcuno che sia proprio della donna, in quanto donna, nè dell'uomo, in quanto uomo, bensì ne sono

(1) *Repub.* V 4, 453 D E.

sparse egualmente le nature in ambedue i sessi, e a tutti gli uffici partecipa la donna di sua natura, e a tutti l'uomo, sebbene in tutti la donna più debolmente dell'uomo, *ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός* ». Questa maggiore debolezza della donna però non farà che tutti gli uffici siano assegnati all'uomo, e nessuno a lei. Vi sono delle donne naturalmente disposte alla medicina, alla musica, alla ginnastica, alla guerra, e altre che non hanno questa disposizione; delle donne coraggiose, delle donne filosofe, e altre che non sono nè l'una cosa, nè l'altra; vi sono delle donne capaci di guardare lo Stato, e altre incapaci; proprio quello stesso che avviene fra gli uomini. O perchè, se fra gli uomini abbiamo scelto i capaci a guardare lo Stato, formandone una classe a sè, non faremo altrettanto delle donne? « La natura della donna e dell'uomo è una medesima, *ἡ αὐτὴ φύσις*, rispetto alla custodia dello Stato, con questo che, dove l'una è più debole, l'altra è più forte ». Si possono benissimo adunque far partecipare i due sessi ai medesimi uffici; quegli individui, s' intende, che ne siano naturalmente capaci. Ciò non è contro natura, è anzi secondo natura. Contro natura è piuttosto, aggiunge energicamente Platone, quello che si fa ora contrariamente a ciò, *τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον γίγνεται*. E notisi che così facendo si otterrà un grande vantaggio. « Nello Stato risulteranno migliori uomini i guardiani disciplinati coll' educazione della musica e della ginnastica, o i ciabattini istrutti nell'arte del calzolaio? » La domanda è fin ridicola: riusciranno migliori e dei ciabattini e degli altri gli uomini disciplinati in quel modo. Ebbene, anche le donne, disciplinate in quel modo, riusciranno migliori di tutte le altre. Ma per uno Stato nulla v'ha di meglio, che avervi ottimi uomini e ottime donne; sicchè il più gran bene dello Stato procaccerà l'educazione della musica e della ginnastica estesa anche alle donne. « Dovranno

dunque, così conclude Platone, andar nude le donne dei guardiani, poichè di virtù in cambio d'abiti si rivestiranno, e partecipare alla guerra, ad ogni altro modo di custodia, e non fare altre cose .... ; e l'uomo che ride sopra le donne nude, che per ottimo fine fanno i loro esercizi, raccogliendo frutto immaturo dalla sapienza del ridicolo, non sa punto quello di che egli ride, nè quel che si faccia, perchè questo si dice e si dirà sempre con ragione, che l'utile è onesto, e solo il nocivo è vergognoso, τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν » (1).

VI.

Con tali osservazioni e con tali ragionamenti, degni di molta attenzione in alcune parti, Platone crede aver risolta la difficoltà che egli stesso si è affacciata, e che è l'eco senza dubbio di critiche che gli vennero mosse; e ne è contento, e se ne compiace seco stesso, come di un pericolo scampato. Riprendendo l'imagine, che gli è tanto famigliare in questo libro, del mare e del nuoto, confessa di essere sfuggito ad un flutto, κῦμα, che minacciava travolgerlo. « Possiamo dire d'avere scansato codesto, a chiamarlo così, flutto della legge intorno alle donne, in modo da non esserne affatto soverchiati, collo stabilire che adempiano in comune tutti gli uffici i guardiani nostri e le guardiane, anzi d'aver condotto il discorso a convenire, in qualche maniera, con se stesso di dire cose possibili ed utili » (2).

Ma, a vero dire, il flutto, se anche scansato nella scrittura platonica, mareggiava più che mai nella pubblica opinione, o in buona parte di essa. Aristofane anche questa volta era sceso in campo contro la dottrina del filosofo novatore, in quella

(1) *Repub.* V 4-6, 454 B-457 B.
(2) *Repub.* V. 7, 457BC.

stessa comedia le *Ecclesiazuse*, che già s'è visto quali attacchi contenesse contro il comunismo; e adoperando, com'ei solo sapeva, l'arma del ridicolo, avea reso quel flutto anche più minaccioso e terribile.

Le *Ecclesiazuse* non erano soltanto una satira contro il comunismo, ma anche contro la partecipazione delle donne al governo dello Stato. Appunto la parte prima della comedia mirava a questa novità, come la parte seconda mirava a quella prima: prova, crediamo noi, per quanto altri abbiano detto il contrario (1), dei rapporti strettissimi fra la comedia e il V libro della *Repubblica*, pure diviso, o divisibile, certamente, in due parti: la prima, consacrata alla dottrina della partecipazione delle donne al governo dello Stato; la seconda, alla dottrina del comunismo. Certo non è da ammettere, come già abbiamo osservato, che il V libro della *Repubblica* precedesse la comedia: troppi particolari e preziosi per un comico (la nudità delle donne, per esempio, la donna guerriera, ecc. !), c'erano in questo, perchè la comedia, se fosse venuta dopo, non ne profittasse: ma, anche venuta prima, era non meno connessa colla dottrina platonica, che Aristofane per via di comunicazioni orali conosceva, certo, nel suo complesso e nel suo spirito informatore, e che intendeva combattere. D'altra parte il V libro della *Repubblica*, così stranamente polemico, e con accenni continui ad uomini arguti e scherzosi, χαρίεντες, ἀστεῖοι, φιλοπαίσμονες, che metterebbero in ridicolo la dottrina esposta, e con quella indicazione generale che, dopo il dramma

(1) Cfr. specialmente Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (3ª ediz.). II. 1. 466, sg. Anche il Susemihl (*Die genetische Entwickelung der Plat. Philosophie*. Leipzig, 1857, II. 1. p. 294-303) trova nella comedia di Aristofane più una critica della democrazia contemporanea d'Atene, che di idee puramente filosofiche; però il Susemihl trova nella *Repubblica* allusioni alle *Ecclesiazuse*, mentre lo Zeller nega risolutamente ogni rapporto fra le due scritture.

degli uomini, conveniva rappresentare quello delle donne, *μετὰ ἀνδρεῖον δρᾶμα παντελῶς διαπερανθὲν τὸ γυναικεῖον αὖ περαίνειν* (1), non lascia alcun dubbio intorno ai suoi rapporti colla comedia.

La quale, nella parte che ci riguarda ora, è non meno feroce che in quella che riguardava il comunismo.

Prassagora, moglie di Blepiro, esce un giorno di buon mattino, non spunta l' alba ancora, di casa sua, con le vesti e i calzari del marito, con la barba posticcia, con bastone, insomma camuffata da uomo; e s' avvia a un certo luogo. Qui sopravvengono a poco a poco altre donne, pure con vesti, con barbe, con bastoni da uomo; qualcheduna porta con sé la lucerna per rischiarare le tenebre ancora fitte. Che fa, che vuole la strana compagnia? Nella ricorrenza delle feste Sire, Prassagora, una specie di capopopolo femminile, ha persuaso le sue compagne a radunarsi in un dato giorno, vestite da uomini, per indi recarsi insieme all'assemblea popolare, e farvi passare un decreto, che affidi il governo alle donne. Or bene il giorno fissato è venuto, e le donne si son radunate per mettere ad esecuzione il loro progetto. Ciascuna ha da raccontare come è scappata da lato al marito, che ancora dormiva; e le precauzioni usate per non essere sorpresa comecchessia, recandosi al luogo designato. Prima di muovere all'assemblea, le donne fanno come la prova generale della parte, che in essa sosterrebbero; e ci son discorsi e concioni in tutta regola, proprio come li farebbero oratori dell'altro sesso, cingendosi di corona, appoggiandosi decorosamente al bastone, bevendo di tratto in tratto. Prassagora presiede e dirige; finalmente parla essa stessa. Il suo discorso è press'a poco di questo tenore. Gli uomini hanno fatto ogni male alla città; cessino adunque di governarla più oltre; la governino invece le donne. « Le donne Ateniesi friggono se-

(1) *Repubb.*, V, 2, 451C.

dendo, come in passato; portano sul capo, come in passato; celebrano le Tesmoforie, come in passato; cuocciono le schiacciate, come in passato; trattano male i loro mariti, come in passato; hanno in casa degli amanti, come in passato: apprestano a se sole dei cibi delicati, come in passato; amano il vino schietto, come in passato; si compiacciono di essere accarezzate, come in passato. Sicchè, o cittadini, affidando a queste la città, non è il caso di fare opposizione, nè di domandare che cosa faranno in avvenire; piuttosto lasciamo in ogni modo che esse comandino.....; a procacciare ricchezze nessuno è più industrioso della donna; se essa comanda, non sarà mai ingannata, solita com'è essa stessa a ingannare.....; lasciatevi persuadere adunque, e vivrete una vita felice » (1).

Intanto Blepiro, vecchio marito di Prassagora, deve uscire di casa per una certa faccenda, e, non trovando nè i suoi calzari, nè il suo mantello, si butta addosso la veste dai vivi colori della moglie, di cui lamenta l'assenza, non senza accennare a qualche malo sospetto sul conto suo. Mentre egli è fuori, esce da un'altra casa un altro cittadino, nelle sue stesse condizioni, cioè vestito, al pari di lui, della veste della moglie: poco appresso s'appresenta Cremete, un terzo cittadino, che racconta come già ha avuto luogo l'assemblea popolare; che vi è comparsa una moltitudine d'uomini strani, mai più visti; che uno di questi, un bel giovane dal candido volto, simile a Nicia, ha parlato della necessità che lo Stato sia affidato alle donne, e che tale provvedimento fu preso in realtà, specialmente pel consenso di quella moltitudine d'uomini strani. Il coro delle donne, che tornano dall'assemblea, e Prassagora alla testa, cercano che l'inganno, tanto felicemente riuscito, non abbia a sco-

(1) Vedi per questa strana parlata di Prassagora specialmente i versi 209-240.

vrirsi, e smettono le barbe e gli abiti maschili. Ma intanto Blepiro s' incontra colla moglie, e lo domanda ragione della sua assenza e del suo travestimento. Questa gl' inventa una certa storia e lo acqueta. Indi, poichè Blepiro stesso ha creduto di dover raccontare alla moglie la parte, che per legge l'assemblea popolare ha assegnato alla donna, Prassagora, eccitata da un canto corale, in cui é detto che lo Stato ha bisogno d'ordini nuovi, saggiamente pensati, e che tutto, che non sia nuovo, annoia gli Ateniesi, si fa a svolgere al marito la proposta che, avuto l' imperio, vorrà mettere in atto, della piena comunanza dei beni, delle donne, dei figli. Qui abbiamo la seconda parte della comedia, a cui abbiamo accennato già superiormente.

VII.

Il ridicolo sparso a piene mani sulla sua dottrina, le opposizioni d'ogni maniera che gli vennero fatte, la lunga esperienza della vita e i disinganni dell' ultimo viaggio in Sicilia, persuasero Platone negli ultimi suoi anni, che l' ideale di Stato tracciato nella *Repubblica* era discosto da ogni possibile attuazione; e ne ritoccò il disegno nelle *Leggi* (1).

Anche la dottrina speciale intorno alla donna fu modificata in questo libro. Non é più questione qui, come nella *Repubblica*, della comunitá delle donne e dei figli. Tutte le prescrizioni che il filosofo impone, tutti i consigli che dà sulla maniera di

(1) Le *Leggi* hanno un tono ben diverso dalle altre scritture platoniche; vi si rivela una sfiducia e come una stanchezza senile: anche le dottrine che vi son professate, differiscono non poco dalle altre dottrine di Platone.

Intorno a questa differenza cfr. specialmente Susemihl, *Die genetische Entwichelung der Plat. Phil. II. 2.* 561-696; Zeller, *Die Philosophie der Griechen, II. 1.* 835 sg.; Grote, *Plato and the other Companions of Sokrates*, nella nuova ediz. di Londra del 1888, vol. IV. 272 sg.

vivere, prima, durante e dopo l'unione dell'uomo e della donna, riguardano veri matrimoni, in cui gli sposi non devono vivere che l'uno per l'altro. È questa una delle principali concessioni fatte dall'autore della *Repubblica* allo spirito del tempo, per quanto egli si riservi pur sempre il diritto di regolare, in servigio dello Stato, fin i più minuti particolari, i rapporti più intimi della vita degli sposi, togliendo loro quasi ogni libertà. Gli uomini non potranno contrarre matrimonio che dai venticinque ai trentacinque anni, le donne dai sedici ai venti; e il tempo nel quale gli sposi daranno figli allo Stato, sarà di dieci anni; ciò perché da genitori nel fiore dell'età si abbia una prole ben costituita e vigorosa. In generale, la regola da seguire in fatto di matrimonio, sarà che l'uomo consulti meno il suo gusto e il suo piacere particolare, che l'utilità pubblica. Il matrimonio, pur lasciato alla libera scelta degli interessati, avrà sempre di mira il maggior vantaggio dello Stato, sia avuto riguardo ai coniugi, sia ai figli che nasceranno da questi (1).

Si direbbe che contro sua voglia Platone si sia indotto a ristabilire nel suo Stato la famiglia, quel trasportarsi dei due sposi in una casa a parte dalle case dei rispettivi genitori, quasi in una colonia, dove genereranno e alleveranno figliuoli, trasmettendo ad altri la fiaccola della vita, ch'essi da altri han ricevuta, καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων (2). Quella famiglia e quella casa hanno per Platone poco valore, come ricetto d'una vita e di affezioni propriamente famigliari: egli vorrebbe che la donna, almeno nel primo anno del suo matrimonio, prima d'esser madre, partecipasse ai pasti in comune. « Fra voi, Megillo e Clinia, (Megillo di Sparta,

(1) Vedi per tutto ciò i c. XV. XVI, XVII, XVIII e XXIII del VI libro delle *Leggi*.

(2) *Leggi*, VI, 18, 776 B.

Clinia di Creta), i pasti in comune per gli uomini sono stati saggiamente introdotti; ..... ma non si è pensato ad estendere la medesima legge alle donne, e non si è preso alcun provvedimento, che le assoggettasse a tal vita in comune, e in ciò si è fatto male ...... Il sesso femminile ama ben più di noi uomini le vie nascoste e i sotterfugi, naturalmente, per la sua debolezza; perciò il legislatore ha fatto male ad abbandonarlo a se stesso, come difficile a governare ...... È dunque più vantaggioso per il bene pubblico ritornare su questo punto, riparare questa omissione, e prescrivere in comune agli uomini e alle donne le medesime pratiche » (1).

È lo stesso spirito della *Repubblica* che fa qui capolino.

E anche in altro non si vede che Platone si sia deciso a limitare la condizione della donna alle cure della vita famigliare. Certo, egli non vuole più che uomini e donne vivano in comune; gli stessi pasti in comune delle donne dovrebbero essere separati da quelli degli uomini (2); e la separazione fra i due sessi dovrebbe cominciare addirittura a sei anni (3). Ma l'educazione e gli esercizi, ch' ei prescrive per la donna, sono ancora ben più adatti a fare di lei uno strumento utile per lo Stato, che a prepararla propriamente per la famiglia. L'equitazione, il tirar d'arco, il servirsi del giavellotto e della fionda, il maneggiare le armi ed altrettali esercizi, egli assegna a lei come ai maschi (4); e sulla necessità che anche a lei siano assegnati insiste con energia. « La legge mia prescriverà alle femmine gli stessi esercizi che ai maschi; e non temo che mi si obbietti, in riguardo all'equitazione e alla ginnastica, che ciò non conviene che agli uomini, e punto alle donne. Io sono

(1) *Leggi*, VI, 21, specialmente 779 E, 780 B, 780 E-781 AB.

(2) *Leggi* VII, 13, 806 E.

(3) *Leggi* VII, 4, 794 C.

(4) *Leggi* VII, 4, 794 C D.

persuaso del contrario, sia per fatti antichi che ho uditi raccontare, sia perché so che anche oggi v' ha intorno al Ponto un numero grandissimo di donne chiamate Sauromatidi, le quali s'esercitano, nè più nè meno che gli uomini, non solamente nell'equitazione, ma nel tirar d'arco e nel maneggiare ogni sorta d'armi. Di più, ecco qual é su tutto ciò la mia maniera di ragionare. Io dico che, se questo é possibile che avvenga altrove, non v' ha niente di più insensato dell' uso invalso nei nostri paesi, secondo il quale uomini e donne non si esercitano tutti d'accordo, con tutte le forze, negli stessi esercizi. Di qui avviene che, per poco, lo Stato non é che la metà di ciò che sarebbe, ... e questo é da riguardare come un grave errore da parte del legislatore . . . . Su via, se le donne non partecipano della stessa vita e degli stessi esercizi che gli uomini, non é necessità assegnar loro un genere particolare di vita, *μῶν οὐκ ἀνάγκη γενέσθαι γε τινα τάξιν ἑτέραν αὐταῖς?*...... E qual genere di vita. fra quelli ora in uso, preferiremo per loro?...... Imiteremo i Traci e molti altri popoli, che si servono delle lor donne a lavorare la terra, a menare a pascere i buoi e le pecore, e le adoperano in quegli altri servizi, in cui si adoperano gli schiavi? Oppure faremo come facciamo noi ora, e fanno gli altri popoli intorno a noi? Cioè, dopo avere, come si dice, accumulato nella casa tutte le ricchezze, le daremo a custodire alle donne, cui daremo insieme a sorvegliare i lavori della spola e della lana? Oppure prenderemo, o Megillo, un partito medio fra questi due estremi, come fra voi a Lacedemone, e prescriveremo alle fanciulle di coltivare la ginnastica e la musica, e alle donne, sottratte ai lavori della lana, assegneremo altre occupazioni, che non siano nè vili, nè disprezzabili, e divideremo con esse la cura e l'amministrazione della casa e l'allevamento dei figli, senza permetter loro di prender parte agli esercizi della guerra? Ma

allora, se qualche necessità sopravvenisse di combattere per la patria ed i figli, non potrebbero, come altrettante Amazzoni, servirsi dell'arco e lanciare un dardo con destrezza, nè impugnare lo scudo e la lancia al pari di Pallade, e opporsi generosamente alla rovina della patria, e gettare, non foss'altro, il terrore fra i nemici, viste marciare in ordine di battaglia. È evidente che, conducendo un tal genere di vita, non oserebbero mai imitare le donne Sauromatidi, che, presso le donne stesse, potrebbero passare per uomini. Che quelli, adunque, che vogliono approvare su questo punto i vostri legislatori, lo facciano; per conto mio, non cambierò d'avviso. Io voglio che il legislatore compia per intero, e non per metà solo, l'opera sua, lasciando che le donne conducano una vita molle e spendereccia, senza regola, nè condotta; non voglio che, curandosi solo dei maschi, in luogo di tracciare per lo Stato il piano intero d' una vita felice, egli non ne tracci che la metà, τελέως σχεδὸν εὐδαίμονος ἥμισυ βίου καταλείπειν ἀντί διπλασίου τῆ πόλει » (1).

Questo luogo non lascia alcun dubbio sulle vere intenzioni di Platone riguardo alla donna. Anche nelle *Leggi* ei vuole, in fondo, che la donna sia esercitata negli esercizi rudi dei maschi, quindi anche nel maneggio delle armi, non foss'altro perchè, in caso di pericolo, essa possa concorrere coi maschi alla difesa della patria, e perchè tutti i cittadini, uomini e donne, e non una metà sola di essi, siano utili veramente.

Su questo punto Platone si ripete perfino. Se avvenisse che tutti i cittadini fossero obbligati a lasciare la città per la guerra, o che un'orda di nemici si precipitasse sulla città, sarebbe un gran vizio della repubblica, πολλὴ κακία πολιτείας, se le donne vi fossero state così vergognosamente allevate, da non essere

(1) *Leggi* VII, 11-12, 804D-806C.

disposte a morire e ad affrontare tutti i pericoli per la salute della patria, mentre pur vediamo gli uccelli combattere pei figli contro gli animali più feroci; e, al minimo allarme, corressero nei templi ad abbracciarvi gli altari e le statue degli dei, facendo così riguardare la specie umana come la più vile di tutte le specie animali, *ὡς πάντων δειλότατον φύσει θηρίων* (1).

Non è a dire però che Platone stesso non riconosca il grave peso che così s'imporrebbe alle donne, e non cerchi in qualche modo di attenuarlo, sicchè non abbia ad essere sproporzionato affatto alle loro forze. « Gli uomini, egli scrive, porteranno le armi dai venti ai sessant'anni ; le donne, in quelle necessità in cui paia di doverle adoperare per la guerra, quand'abbiano finito di generare figliuoli, e, in ogni modo, fino ai cinquanta anni, non ordinando loro che ciò che sia possibile e conveniente a ciascuna, *τὸ δυνατὸν καὶ πρέπον ἑκάσταις* » (2). E altrove dice che in certi esercizi, l'equitazione, il tirar d'arco, il servirsi del giavellotto e della fionda, si eserciteranno bensì anche le donne, ma quando esse non vi si rifiutino, *ἐὰν δὲ πῃ ξυγχωρῶσι* ; nel qual caso ci si contenterà di insegnar loro la teoria, *μέχρι γε μαθήσεως* (3).

Il che prova che Platone nelle *Leggi* vorrebbe in ogni modo distinta la donna dall'uomo. Se la chiama agli stessi uffici, è meno perchè creda che vi sia veramente adatta, che per amore di unità, e per certi bisogni in caso di guerra. La distinzione, ch'egli fa nelle *Leggi*, della donna dall'uomo, è provata sopra tutto da quanto dice intorno all'educazione musicale, che non è la stessa pei due sessi. « È necessario separare i canti che convengono, *πρεπούσας ᾠδάς*, alle donne, da quelli che con-

(1) *Leggi* VII, 17, 814 A B.
(2) *Leggi* VI, 23, 785 B.
(3) *Leggi* VII, 4, 794 D.

vengono agli uomini ,.... e dar loro le armonie e i ritmi appropriati ..... Ciò che la musica ha di elevato, di adatto a scaldare l'animo, a rivolgere alla fortezza, sarà riservato agli uomini; ciò che in essa inclina di più alla modestia e alla saggezza, la legge e la ragione devono riservarlo al carattere della donna » (1).

Del qual carattere della donna Platone tien conto adunque. Ne tien conto ben più che non avesse fatto nella *Repubblica*, tentativo mostruoso di un mostruoso femminismo. Nella *Repubblica* le donne erano comuni a tutti, almeno nelle classi aristocratiche; nelle *Leggi* non appartengono che ad uno sposo, veramente spose e madri: nella *Repubblica* dovevano partecipare, non ostante il loro sesso, a tutti gli esercizi e a tutte le cariche dei cittadini; nelle *Leggi* non vi sono ammesse che in una certa misura, e compatibilmente colla natura loro e col loro ufficio di genitrici e di madri: nella *Repubblica* davano figliuoli allo Stato; nelle *Leggi* danno figliuoli allo stato, ma contribuiscono anche ad allevarli ed educarli con cure materne (2). Certo, il posto che dan loro le *Leggi* nella famiglia, è ancora non ben fissato e definito; certo, ciò che han perduto dal lato dello Stato, non si può dire che le *Leggi* lo faccian loro riguadagnare dal lato della famiglia, che sta ancora qui come in una specie di penombra, assorbita, o quasi, dallo Stato: ma le *Leggi*, in ogni modo, son già sulla via di far loro un trattamento più conforme alla ragione e alla natura (3).

(1) *Leggi* VII, 10, 802 DE.

(2) Vedi specialmente i primi capitoli del libro VII.

(3) In un certo luogo Platone parla delle cure delle padrone di casa nella famiglia: esse devono svegliarsi per tempo prima dei servi, delle serve, dei figli, e non lasciarsi svegliare dagli altri, ecc. *Leggi* VII, 13, 808 A B.

Sarebbe interessante seguire passo passo Platone nel suo distacco dalla dottrina del V libro della *Repubblica*, e studiarne gli atteggiamenti nuovi, le cause, ideali o di fatto, da cui sono determinati, e insieme le esitazioni,

E l'autore delle *Leggi* ha anche un altro merito nella questione che ci occupa. Giá sono noti quei pervertimenti sessuali, tanto comuni nella Grecia, a cui Socrate avrebbe voluto recare rimedio, sollevando moralmente e intellettualmente la donna, sicchè l'uomo fosse attratto a lei, come alla naturale compagna della sua vita e del suo amore (1). Platone, che già in altre sue opere avea trattato il grave argomento, ma, preoccupato forse di certe sue vedute estetiche, non era riuscito a soddisfarci appieno, e a toglierci dall'animo ogni dubbio e ogni esitazione sul suo vero modo di pensare (2), nelle *Leggi* si esprime invece con tanta energia, e con così sicuro convincimento, che nulla a noi resta a desiderare, e la sua voce possiamo dire precorritrice di altre voci ben più poderose in materia.

« Riguardo a quegli amori insensati, in cui gli uomini e le donne pervertono l'ordine della natura, passioni fùneste, sorgente d'un' infinitá di mali per i privati e per gli Stati, come prevenire un tal disordine? Qual rimedio adoperare per sfuggire a un così grande pericolo? La cosa non è facile, mio caro Clinia ». E Platone seguita proponendo certi rimedi e insistendo sull' infamia, sull'abiezione di quegli amori. « Bisogna dichiarare ai nostri cittadini che non conviene, su questo punto, che gli uccelli e gli altri animali abbiano il vantaggio su di essi. Molti di questi animali, in mezzo a numerosa mandria, si conservano puri e casti, e non conoscono i piaceri dell'amore, fino al tempo che la natura ha segnato per generare: venuto

le trepidanze, gl'improvvisi ritorni ecc. Credo che, anche dopo quanto ne fu detto, molto resterebbe a dire ancora, e ne risulterebbe un lavoro importante nel rispetto filosofico, e più ancora nel rispetto storico.

Aristotele intanto avvertiva che il punto dove più chiaramente differiscono le due opere politiche di Platone, è la questione delle donne (Arist. *Polit.* II. 6. 1265. 2).

(1) Vedi il mio studio citato « *La donna nella dottrina di Socrate* ».

(2) Vedi per esempio il *Fedro* e il *Convito*.

questo tempo, il maschio sceglie la femmina che gli piace, e la femmina il suo maschio, ed, essendo così accoppiati, vivono ormai conformemente alle leggi della santità e della giustizia, rimanendo fermi nei loro primi impegni. Bisogna che i nostri cittadini siano superiori su questo punto agli animali ». E giunge in ultimo a proporre che una legge dichiari infame chi si renda colpevole di quegli amori; che lo privi di tutte le distinzioni, di tutti i privilegi del cittadino e lo riduca alla condizione di straniero. E simile legge propone anche per chi conosca altra donna, oltre quella che è entrata nella sua casa, sotto gli auspici degli dei e sotto il titolo sacro del matrimonio, procreando così figli illegittimi (1).

*
* *

La questione intorno alla donna fu, come si vede, agitata in tutti i sensi dal Socratismo; in una misura modesta da Socrate, al di là d'una giusta misura, con esorbitanze d'ogni maniera, da Platone. Il risultato di queste discussioni fu però sempre benefico per la donna. Essa dovea elevarsi a poco a poco agli occhi suoi stessi e a quelli degli altri; dovea acqui-

(1) *Leggi* VIII. La questione è trattata dal cap. 5, 836 A, al cap. 8, 842 A. Un altro brano crediamo riferire: « Ho detto che avevo un mezzo di far passare la legge che riduce i cittadini a conformarsi alla natura, nell'unione dei due sessi destinata alla generazione; interdicendo ai maschi ogni commercio coi maschi, proibendo loro di lavorare con premeditazione ad estinguere la specie umana, e di gettare fra le pietre ed i sassi una semenza, che non può prendervi radice e fruttificarvi; proibendo loro pure ogni abuso del sesso femminile, contrario al fine della generazione. Se questa legge diventa mai tanto universale, tanto potente sugli spiriti, quanto quella che proibisce ai genitori ogni unione carnale coi loro figli, e se viene a capo d'impedire tutti gli altri commerci illeciti, produrrà un'infinità di buoni effetti ».

stare sempre maggior coscienza del suo valore e della sua dignità: e l'uomo dovea persuadersi che la metà giusta del genere umano non dovea essere trascurata, sia nel rispetto intellettuale, sia nel rispetto morale, se pur non voleva, come si esprime Platone, che gli Stati si riducessero alla metà di quello che avrebbero dovuto essere. Specialmente il gran principio dell'eguaglianza morale dei due sessi, così energicamente proclamato da Socrate, dovea nella pienezza dei tempi trionfare.

GIUSEPPE ZUCCANTE.

FILOSOFIA, STORIA, ARTE [1]

Chi abbia dedicato, agli studi filosofici in questi tempi la sua vita non può non provare un forte rincrescimento al vedere come essi siano trascurati e negletti in Italia anche nelle Università; tranne nobili sforzi isolati, di cui la Facoltà di Pavia ci offre un esempio. Pare che quasi non ci dispiaccia la mancanza di un pensiero filosofico nazionale: noi siamo beati di citare autori francesi, inglesi e soprattutto tedeschi. Un libro che non sia infarcito di tali citazioni non si crede possa meritare attenzione. Se c'è sullo stesso argomento uno scritto italiano e uno francese, inglese o tedesco, quello italiano, anche se più importante e più conclusivo, è ostentatamente passato sotto silenzio. Si polemizza e si discute volentieri con scrittori d'oltr'alpe, anche quando dicano cose trite o volgari; i nostri scrittori, quali essi siano, non sono riputati degni di tanto.

Che differenza dai tempi, pur non troppo lontani, in cui il Gioberti scriveva la sua *Teorica del Sovrannaturale* e la famosa *Introduzione alla filosofia*, per dimostrare che l'Italia dovea, come primo e indispensabile passo verso il suo risorgimento politico e nazionale, mettersi alla testa del pensiero europeo,

(1) Dalla *Prolusione* al Corso di Storia della Filosofia, letta nell'Università di Pavia, l'11 Febbraio 1903.

e che questo era il compito assegnatole tra le genti da Dio, dalla tradizione e dalla storia! Si dirà che quelli erano altri tempi, che ora la filosofia ha perduto credito e l'epoca contemporanea è tutta per la scienza positiva. A ciò non v' ha che una risposta, senza perdersi in discussioni teoriche sul valore della filosofia e sui limiti della scienza: Gli studi filosofici sono oggi in pregio appunto presso tutte quelle nazioni che più contribuiscono al progresso del sapere scientifico. Guardate la Francia, l'Inghilterra, la Germania, gli Stati Uniti: l'interesse del pubblico e degli studiosi per la filosofia é palese: la pubblicazione delle opere filosofiche costituisce un ramo importante del commercio librario: dappertutto sorgono giornali, riviste, congressi, associazioni, istituti. Si suole oggi adoperare la parola *Americanismo* per indicare la ricerca e la preoccupazione esclusiva del guadagno e dei beni materiali: eppure gli Stati Uniti ci danno ora il più bell'esempio d'interessamento per la cultura filosofica e i più alti problemi speculativi del pensiero.

Si dirà che gli italiani non hanno per natura il genio filosofico essendo piuttosto portati verso le scienze positive, in cui han dato e danno anche oggi (e questa stessa Università di Pavia lo attesta al mondo) prove così meravigliose da non farci scolorire davanti ai più illustri stranieri. È stato osservato che mentre i francesi posseggono lo spirito logico, i tedeschi lo spirito speculativo e metafisico, gli inglesi lo spirito psicologico, non si potrebbe dire qual sia la caratteristica filosofica del genio italiano. Perciò i grandi capiscuola della filosofia moderna sono un francese, Cartesio, iniziatore del Razionalismo; un inglese, Bacone, iniziatore dell'Empirismo; un tedesco, Emmanuele Kant, fondatore del Criticismo.

Ma non abbiamo noi avuto i filosofi del Rinascimento che hanno preparato la filosofia moderna, non abbiamo avuto Giordano Bruno, Galileo Galilei, G. B. Vico, Vincenzo Gioberti,

Antonio Rosmini? Giordano Bruno si può considerare come il precursore di quel panteismo moderno dello Spinoza e dello Schelling, in cui si versò tanta copia di fede e fantasia alemanna: Galileo Galilei oltre ad essere il filosofo del metodo per eccellenza, si può sotto certi rispetti considerare come un precursore del Kant, e di Augusto Comte a un tempo, in quanto che escluse la ricerca scientifica dalla essenza metafisica o misteriosa delle cose, indirizzandola verso i fenomeni e le loro leggi: e oggi nella stessa Germania si cerca di dimostrare col Tönnies, col Natorp, col Löwenheim che Galileo non è solamente un filosofo del metodo ma anche un filosofo della natura, come quegli che riescì a tracciare nelle sue linee fondamentali la concezione meccanica del mondo. E che dire delle sublimi divinazioni speculative del nostro Vico, che tanta luce gittò sulla filosofia della storia e sulla sociologia?

Non è vero adunque che l'Italia non abbia avuto i suoi *Spiriti magni* nel campo della filosofia, e non abbia perciò fatto la sua prova anche in questo. Ciò che piuttosto manca in Italia è l'interesse collettivo, l'interesse del pubblico per gli studi filosofici, per cui mezzo solamente può l'opera individuale diffondersi ed allargarsi, suscitando intorno a sè quelle vaste ondulazioni che si traducono poi in moti fecondi e innovatori. Nel nostro concetto del pubblico colto c'entra l'educazione scientifica, economica, letteraria, artistica, sociale; non c'entra l'educazione filosofica. E questa non c'entra neanche per via indiretta, con una cosciente e interiormente elaborata educazione religiosa, come avviene nei paesi non cattolici del Nord. Si può dire in generale che noi italiani abbiamo poco gusto della vita interiore, e non apprezziamo se non ciò che può rappresentarsi esteriormente sia con numeri e cifre come nella scienza, sia con dommi o catechismi come nella religione ufficiale.

Voi avrete infatti spesso udito lamentare, da qualche malinconico e solitario pensatore, che nessun tempo è stato forse mai così ignaro delle leggi della vita interiore come il nostro, che, tutto preso nelle cose materiali ed esteriori, non sa inneggiare che alle scienze fisiche; e le scienze morali o interiori non intende o pregia se non in quanto può ridurle anch'esse a termini esteriori e materiali. Ma bisogna per la verità aggiungere che questo fenomeno in nessun altro paese del mondo civile è così avvertibile come in Italia, dove è lamento generale e giustificato di tutti gli editori che non si legge; specialmente non si leggono i libri di carattere morale, filosofico, o, si potrebbe quasi dire, umano, che considerano cioè l'uomo nel suo aspetto più importante, più intimo e più elevato. Questi libri non si leggono perchè manca l'abitudine del raccoglimento interiore e il senso di quella fine e delicata poesia che da esso discende; noi amiamo di vivere fuori di noi, di espanderci al di fuori, perchè non abbiamo nulla da chiedere a noi stessi, e nel focolare della nostra coscienza non troveremmo che ceneri fredde e tizzi spenti.

Laonde tutto ciò che è riforma intima e spirituale, etica o religiosa, non ha mai potuto durevolmente attecchire nel nostro paese ed è rimasto sogno di qualche forte inascoltato. L'educazione adunque del nostro pubblico sotto questo rispetto è tutta da rifare; e bisogna riuscire a persuaderlo che la filosofia non è vana ciancia, *sogno d'infermo* o *fola di romanzo*, ma corrisponde a un bisogno imprescindibile dello spirito umano, e che l'indifferentismo e la rinuncia al pensiero delle cose più alte ha sempre segnato la decadenza di un popolo.

Ma, si potrebbe obiettare, a che giova pensare a quegli alti problemi di cui si ostina a occuparsi la filosofia, quando dopo tanti secoli di discussioni e di meditazioni non si è riesciti a cavare un ragno da un buco? Non è meglio occuparsi invece

di problemi più modesti, se volete, ma capaci di una soluzione definitiva da parte della nostra intelligenza? Se io non temessi di abusare della vostra pazienza, o signori, vi potrei dimostrare che qualche ragno dal buco si è cavato; anzi avrei potuto benissimo cangiare argomento a questa mia chiacchierata intrattenendovi sul progresso delle cognizioni filosofiche. Ora io mi restringerò a dirvi che l'essenziale nei problemi filosofici non è tanto il risolverli, quanto il pensarci su. Il ripensamento di un problema filosofico anche se non porta a una soluzione positiva che valga per tutti come la soluzione di un problema fisico, vi fa scoprire mille relazioni prima non intravedute tra voi e le cose e tra le cose stesse, vi fa scoprire in voi stessi delle energie che prima non sospettavate. Solo il ripensamento filosofico vi può dare, in una parola, la piena coscienza di voi stessi e della vostra posizione nel mondo.

Da poi che Augusto Comte distinse i tre famosi stadi della conoscenza umana, il teologico, il metafisico, il positivo, si è affermato e ripetuto che il teologico e il metafisico sono ormai tramontati per sempre, e che noi siamo entrati finalmente nel periodo positivo, e *hic manebimus optime*. Ma da un illustre positivista, dallo Spencer, fu obiettato al Comte che la ragione umana è stata sempre la stessa, e non ha cambiato sostanzialmente di natura; il che equivale a dire che come non ci è stato un periodo esclusivamente teologico o metafisico, così non c'è stato e non ci può essere un periodo esclusivamente positivo. Come (e ce lo dimostra in modo irrefragabile la storia) non mancarono le cognizioni positive in quell'età che il Comte chiama teologica o metafisica, così è impossibile che l'uomo rinunzi nel periodo positivo a gittare uno sguardo metafisico al di là della breve siepe dei fenomeni che la scienza gli erge faticosamente d'intorno.

Per riaccendere nel pubblico italiano la lampada spenta del-

l'interesse filosofico, io credo principalmente necessarie due cose:

1.° L'educazione scientifica dei filosofi;

2.° La formazione di un linguaggio filosofico nazionale.

Noi in Italia siamo abituati a creder congiunta la filosofia con nodo indissolubile alla teologia e alle lettere, e stentiamo a vedere le relazioni profonde di quella disciplina con le scienze positive; quando non si crede addirittura a un dissidio radicale tra la filosofia e la scienza. Infatti i nostri regolamenti universitari ammettevano fino a ieri che solo per la via delle lettere si potesse arrivare alla filosofia. La storia ci dimostra invece che i più grandi filosofi son venuti in ogni tempo massimamente dalla scienza: basterà ricordare Cartesio, Leibniz, Kant, Spencer, Wundt. I nuovi regolamenti han fatto per questo lato un notevole progresso, perché ammettono che si possa arrivare alla filosofia anche dalle scienze biologiche o naturali. Ma non si comprende perchè siano state escluse da questo beneficio le scienze matematiche, le fisico-chimiche e le giuridiche, le quali tutte non hanno colla filosofia minori relazioni delle scienze biologiche. Il matematico può portare un notevole contributo alla filosofia per le questioni logiche e gnoseologiche: non c'è oggi chi tratta matematicamente la logica? Il fisico per ciò che risguarda la cosmologia e la teoria della materia: il giurista per ciò che concerne l'etica e la sociologia. I nuovi regolamenti si sono dunque arrestati a mezza via; ma il primo passo è fatto e giova sperare nell'avvenire. Io ho avuto già occasione di sostener pubblicamente che la filosofia dev'esser considerata come il complemento degli studi sì letterari che scientifici o sociali: alla filosofia si deve poter arrivare da tutte le scienze, sì morali che fisiche, sì storiche che naturali, perché essa è la sintesi e l'armonica coordinazione delle diverse conoscenze e delle diverse discipline; le quali, coltivate dagli specialisti,

il più delle volte fra loro si ignorano e qualche volta anche si contraddicono e si guerreggiano. La filosofia non è dunque connessa più colle lettere che colle scienze, più colle discipline storiche che colle fisiche, ma forma invece il naturale anello di congiunzione fra esse. E colla moderna divisione del lavoro, che è pure condizione indispensabile del progresso della scienza, tanto più si deve sentire il bisogno di una disciplina armonizzatrice e coordinatrice dei diversi risultati per diverse vie ottenuti. Si allargherà così il campo della filosofia, una volta che siano riconosciute le sue relazioni colle scienze, e gli scienziati non disdegnino (come già non disdegna qualcuno in Italia) di prender parte alle discussioni filosofiche, togliendo loro quel che di vacuo e formale, che è stato loro spesso rimproverato e ha avuto per effetto di screditarle presso il pubblico.

Giova anche ricordare che noi italiani abbiamo due grandi modelli di stile e di lingua filosofica, Galileo e il Gioberti; e ad essi, io credo, dobbiam chiedere il secreto di ritemprare, con un saggio adattamento all'esigenze moderne, la nostra favella, e renderla atta come la tedesca all'espressione dei concetti filosofici e dei più sottili atteggiamenti del pensiero speculativo, senz'andar dietro a un gergo barbaro e sgraziato

Lacerator di ben costrutti orecchi.

Oggi si ha una grande facilità, in omaggio al tecnicismo dei tempi, a coniare vocaboli in *ismo* e in *isto*. Per indicare ad esempio una concezione semplice, ingenua della storia e del diritto, che si ferma cioè per spiegar l'uno e l'altro alle cause più superficiali o più appariscenti si è creata la frase di *semplicismo* storico, giuridico, ecc. E poichè i francesi usano anche l'oggettivo *simpliste*, così c'è anche chi parla di una concezione *semplicista* della storia; e siccome semplicista può anche significare venditore di erbe e sostanze medicinali, c'è chi

arriva a dire senz'altro, per evitar l'equivoco, concezione *simplista* della storia!

E anche è da biasimarsi secondo me, l'abuso dei grecismi e la mania di foggiare vocaboli nuovi e non necessari dal greco. M'è capitato di leggere, ad esempio, in un filosofo recente *alipismo* per indicare quella filosofia che non si propone la ricerca del piacere ma l'allontanamento o l'eliminazione del dolore. Così in un trattato di filosofia greca s'incontra ad ogni piè sospinto la *metessi*, la *parusia*, l'*ipostasi*. Queste parole strane e ingiustificate sgomentano il lettore e il più delle volte gli fanno gittar da parte il libro. Per la stretta relazione che avvince il pensiero e la forma, io credo che non avremo un pensiero filosofico nazionale, finchè non avremo un linguaggio filosofico nazionale. E la maggior parte dei nostri scrittori di filosofia dovrebbe anche ricordarsi che la chiarezza è, per così dire, l'onestà del filosofo. Per essere accetti al pubblico non si può scompagnare la solidità del ragionamento filosofico da una certa genialità di lingua e di stile. È questo il secreto per che, ad esempio, in Europa e nella stessa Germania la filosofia dello Schopenhauer prese presto il sopravvento sulla filosofia dell'Hegel. E infatti anche tra noi chi è che non legge volentieri, almeno nelle traduzioni che ora non mancano, gli scritti dello Schopenhauer o del Nietzche? Si dirà che vi son pensatori oscuri come il Kant. No: il Kant non è oscuro, è difficile, perchè elevato, perchè trattò la prima volta con metodo nuovo problemi nuovi e complicati per l'intelligenza umana. Quando si è fatto lo sforzo necessario per mettersi all'altezza del suo ragionamento si trova ch'egli è chiaro. Del resto dove il Kant è veramente oscuro, è veramente difettoso.

Io ho parlato fin qui, o signori, della filosofia in generale e della necessità di una cultura filosofica in Italia; ma debbo ora ricordare che non sono più professore di filosofia teoretica

com'ero all' Università di Palermo; sono invece professore di storia della filosofia. Dovrò dunque dirvi in due parole il posto che spetta alla storia della filosofia tra le discipline filosofiche. Prima di tutto lasciatemi rompere una lancia contro un'opinione che oggi va facendosi strada, quella che vorrebbe riconoscere nella storia della filosofia una certa indipendenza dalla filosofia teoretica e pretenderebbe quindi trattarla con metodo puramente storico o filologico. Secondo i vecchi regolamenti gli studenti di lettere erano tenuti a un corso di filosofia teoretica e a uno di storia della filosofia, quello nel primo biennio, questo nel secondo. Ora si è invece creduto superfluo per gli studenti di lettere il corpo di filosofia teoretica, e si sono invece fatti obbligatorî due corsi di storia della filosofia. Si é creduto adunque di poter dare una cultura filosofica e insegnare la storia della filosofia senza alcuna preparazione filosofica preliminare, ma colla sola preparazione storica e filologica che hanno i giovani della Facoltà di lettere.

Io sono, a dire il vero, molto lieto della maggiore importanza data nei nuovi regolamenti alla mia disciplina; ma non posso fare a meno di riconoscere che la storia della filosofia suppone già un'educazione filosofica, senza la quale essa diventa inintelligibile, e riesce impossibile apprezzare i vari momenti storici del pensiero, non che l'importanza delle singole dottrine e dei singoli pensatori. E questo era tanto riconosciuto, almeno per l'addietro, che la filosofia teoretica era collocata nel 1° e la storia della filosofia nel 2° biennio degli studi di Lettere. E ricordo che quando si volle ridurre il programma filosofico dei Licei alla sola storia della filosofia, questa non diede buoni frutti, e i giovani la trovarono oscura e anche priva d'interesse; onde fu mestieri ritornare al programma teoretico. Vi immaginate voi uno che faccia la storia della scienza senza avere alcuna cognizione scientifica? E per la storia della filo-

sofia c'è di più, perchè non si tratta solamente d'intendere e di esporre dottrine e teorie, che, come le scientifiche, presentano già di per sè delle difficoltà; ma si tratta anche di darne un apprezzamento e una valutazione, di metterle in rapporto coi momenti storici anteriori e successivi del pensiero e col pensiero contemporaneo.

Prendiamo ad esempio la storia della filosofia greca, che secondo alcuni non sarebbe che una sezione della filologia greca. Come si può intendere il Platonismo senza una precedente riflessione filosofica sulla natura dell'Idealismo in opposizione al Materialismo, sul posto che gli spetta nella soluzione del problema metafisico, sulla natura del *concetto* in opposizione al dato della percezione puramente sensibile, sulla origine delle idee e via di seguito?

Qui io prevengo un'obiezione. Voi ammetterete, sento dirmi, che la conoscenza della storia della filosofia è indispensabile per arrivare a una teoria filosofica: ora voi sostenete che la storia della filosofia suppone già nella vostra testa una concezione filosofica determinata. Non vi sembra così di girare in un circolo? La storia della filosofia è necessaria per arrivare alla filosofia teoretica, ma la filosofia teoretica è necessaria per comprendere la storia della filosofia. Il circolo, o signori, è soltanto apparente. Io non dico che per comprendere la storia della filosofia e valutarla bisogni essere preventivamente ascritti a un sistema che ci fornisca il criterio della valutazione, bisogni cioè avere una concezione filosofica bell'e formata. Credo anzi che senza una profonda conoscenza della storia della filosofia, e su questo mi spiegherò tra poco più chiaramente, non si possa adagiare la mente in un sistema filosofico definitivo. Dico invece che per comprendere la storia della filosofia bisogna già avere un'educazione filosofica, ossia una certa famigliarità coi principali concetti filosofici, e le loro relazioni. L'educazione

filosofica, come io lo intendo, non consiste già nello studiare un sistema filosofico, quale esso sia, e nel rinchiudersi in esso come in una fortezza; ma in una preparazione logica, gnoseologica, psicologica ed etica che si può fare, almeno fino ad un certo punto, indipendentemente da ogni preoccupazione sistematica. Senza uno studio preliminare sulle leggi e sulla portata del ragionamento umano, come riconoscere la giustezza o la falsità dei ragionamenti che han condotto attraverso la storia i filosofi alle loro costruzioni maravigliose? Se non si sa nulla di positivo sulla psiche umana e sulla sua costituzione, se non si sa nulla delle regole che guidano l'uomo nella sua condotta pratica, se non si riconosce l'importanza dei concetti etici, come accorgersi che un sistema filosofico soddisfa o contraddice ai dati immediati della psicologia e della morale? La storia della filosofia suppone dunque dei concetti filosofici almeno abbozzati e delineati, a compiere e perfezionare i quali e a collegarli in un sistema definitivo gioverà poi grandemente lo studio della storia della filosofia.

Sul posto che spetta alla storia della filosofia nell'enciclopedia filosofica ci sono due opinioni estreme, quella di Kuno Fischer e quella di Federico Alberto Lange. Pare ormai, disse Kuno Fischer, che il pensiero sia giunto al pieno possedimento di sè stesso e che la serie delle forme metafisiche sia chiusa. La filosofia è il processo dello spirito alla conoscenza di sè stesso. Le stazioni di questo processo sono i sistemi filosofici, dunque la filosofia è la storia della filosofia (1). — Accanto a questa opinione, che identifica addirittura la storia della filosofia colla filosofia, opinione derivata dall'Hegel, il quale credendo di essere arrivato col suo sistema alla filosofia assoluta non vedeva nei sistemi filosofici a lui precedenti che una preparazione

(1) Cf. Masci, *Scienza, Filosofia, Storia della Filosofia*. — Napoli, 1903.

e un avviamento al suo, accanto a questa opinione dunque c'è l'altra del Lange, il quale è pure autore di una classica opera storica « La storia del Materialismo ». Egli crede che per arrivare a una concezione filosofica del mondo sia necessario in primo luogo acquistarsi una rigorosa cultura logica collo studio della logica formale e dei principî di tutte le scienze moderne, non che della teoria delle probabilità e dell'induzione: in secondo luogo farsi un concetto approfondito dello svolgimento storico delle scienze positive, dei loro progressi e del loro stato attuale, e solamente in terzo luogo, conoscere la storia della filosofia.

Se io seguissi l'uso abituale in chi professa una disciplina di esagerarne l'importanza, dovrei accettare la prima di queste due opinioni che immedesima, come s'è detto, la filosofia colla storia della filosofia: ma poichè io preferisco seguire invece il mio ragionato convincimento, dichiaro con franchezza di accostarmi piuttosto alla seconda di queste opinioni, cioè a quella del Lange. Io non credo alla filosofia assoluta e neanche credo che i sistemi filosofici nel loro svolgimento storico possano considerarsi come preparazione a una filosofia determinata. Nella storia del pensiero umano ci sono evidentemente dei corsi e dei ricorsi: certe idee sono con vicenda alterna destinate a morire per poi rinascere, quantunque nelle loro rinascite assumano sempre nuovi aspetti più larghi e più completi, nel che sta veramente il progresso del pensiero. Se i sistemi filosofici convergono verso un punto, questo punto è, per così dire, situato all'infinito, e non c'è quindi permesso di determinarlo in un dato momento del tempo. Vero è che per la legge della continuità storica il pensiero dell'oggi è una conseguenza del pensiero d'ieri; ma bisogna tener presente che nella storia del pensiero si producono spesso delle crisi, per cui un principio filosofico, dopo aver dato in una certa epoca tutto ciò che po-

teva dare, cede luogo al suo opposto. Così vediamo l'Idealismo ceder luogo al Materialismo e il Materialismo di nuovo all'Idealismo. E anche oggi non si sono elevate voci dal campo stesso della scienza contro quella teoria meccanica dell'Universo che parea fondata su basi granitiche ed incrollabili? Non abbiamo anch'oggi un Neo-vitalismo e un Neo-Idealismo?

Il ricavare poi la filosofia unicamente dalla sua storia è un disconoscere le sue relazioni profonde colle scienze positive che noi abbiamo più sopra accennate. Il pensiero filosofico di un'epoca non è solamente determinato dallo svolgimento logico dei sistemi precedenti, ma dal progresso delle cognizioni scientifiche, e ciò è vero in special modo per la filosofia moderna e contemporanea. Onde avea ben ragione il Lange di pretendere da un filosofo una conoscenza esatta, per quanto è possibile, dei resultamenti delle scienze positive e dei loro metodi. Inoltre la storia della filosofia non si può capire senza la storia della scienza, perchè anche le formule nelle quali i più grandi pensatori del passato cercarono di comprendere l'universo, han succo e vita solamente dal campo scientifico onde sorsero. Per intendere il pensiero di un Cartesio e di un Leibniz bisogna riportarsi alle cognizioni scientifiche dei loro tempi, che essi espressero e applicarono mirabilmente nei loro sistemi. Uno scrittore francese, il Couturat, ha di recente mostrato l'importanza straordinaria che hanno nel sistema del Leibniz le sue conoscenze e vedute matematiche. E io mi auguro che presto sorga nelle nostre Università una cattedra di Storia della scienza, in cui noi Italiani possiamo vantarci di avere scritto molte pagine gloriose.

La storia della filosofia è dunque secondo noi necessaria, ma non sufficiente per arrivare ad una concezione filosofica del mondo. In altri termini, due sono le conoscenze che principalmente si richiedono dal filosofo: 1° la conoscenza della storia

della filosofia: 2° la conoscenza dei risultati delle scienze positive. Come abbiam veduto, il Lange mette prima la conoscenza dei risultati delle scienze positive, poi la conoscenza della storia della filosofia. Io ho fatto l'inverso, sebbene creda che non si possa determinare con esattezza *a priori* l'importanza e il posto dei due elementi, lo storico e lo scientifico, nella formazione del pensiero filosofico. Vi sono sistemi in cui predomina l'elemento storico, come, ad esempio, i sistemi tedeschi immediatamente successivi al Kant, quelli cioè del Fichte, dello Hegel e dello Schelling: ve ne sono altri in cui predomina l'elemento scientifico, come sarebbe il sistema dello Spencer.

La storia della filosofia ha, in ogni modo, un' importanza molto maggiore per la filosofia che non la storia della scienza per la scienza. Mentre è necessario ad un filosofo conoscere la storia della filosofia, non è necessario ad uno scienziato conoscere la storia della sua scienza. Uno può essere gran fisico o gran chimico senza conoscere la storia della fisica e della chimica. Perchè ciò? L'oggetto della scienza è dato nella sua compiutezza fin dal principio: la Natura, come complesso di fenomeni fisici, è rimasta la stessa dai tempi di Omero ai nostri. L'oggetto della filosofia è invece in continua formazione, in continuo divenire, e questo può dirsi in generale per tutte le scienze morali ossia per tutte le scienze dello spirito. Chi è che non vede che lo spirito umano dai tempi di Omero ai nostri si è venuto continuamente svolgendo e trasformando? Perciò mentre l' osservazione e l' esperienza diretta è il metodo seguito dalle scienze della Natura, il metodo delle scienze dello spirito e della filosofia non può non essere storico. Il metodo delle scienze naturali consiste, come già disse Galileo, nel saper obbligare per mezzo di esperimenti la Natura a dare una risposta alle nostre domande e nell'intender bene questa risposta. Ma ogni risposta ben compresa è un acquisto defi-

nitivo ed immutabile. Invece le scienze morali e filosofiche non potendo abbracciare direttamente e d'un botto il loro oggetto per il suo insonne divenire, sono obbligate a seguirlo nei suoi momenti successivi di svolgimento; e gli acquisti fatti nella sua conoscenza non possono valere come perentorii ed assoluti, ma solamente come relativi a un'epoca determinata. Aggiungiamo ancora che i fenomeni naturali sono indipendenti dal nostro spirito e possiamo perciò acquistarne una conoscenza obiettiva e spregiudicata: essendo invece lo stesso spirito umano l'oggetto delle scienze morali, non si ha più questa indipendenza fra l'osservatore e la cosa osservata; non si possono quindi avere risposte definitive alle nostre domande, ma bisogna contentarsi di risposte approssimative, che han bisogno di essere fra loro comparate per coglierne un qualche elemento stabile e comune.

Perciò ogni pensiero filosofico che vuole arrivare alla piena coscienza di sè deve ritrovare e giustificare la sua posizione storica nello svolgimento della filosofia; e si son veduti pensatori, che, arrivati a una costruzione filosofica massimamente per la via delle scienze, han sentito poi il bisogno di ricavare e quasi direi dedurre la loro posizione dallo studio storico della filosofia. Io dunque, pur riconoscendo col Lange che la storia della filosofia è necessaria ma non sufficiente per la formazione del pensiero filosofico, e che essa ha bisogno a quest'uopo di unirsi alla conoscenza delle scienze particolari nei loro risultamenti più importanti, ho creduto di dover mettere in primo luogo per un filosofo la conoscenza della storia della filosofia.

Si è aperto oggi un curioso dibattito per decidere se la storia sia arte o scienza. E c'è chi ha sostenuto che la storia non è scienza sibbene arte; perchè finchè è raccolta di dati materiali non è storia, ma diventa tale sol quando è rappre-

sentazione o ricostruzione del passato, e allora apparisce luminosamente il suo carattere artistico. Ho chiamato curioso questo dibattito, perchè suppone che ogni prodotto dell'intelligenza umana debb'essere in maniera esclusiva o arte o scienza, debba entrare cioè per forza nell'una o nell'altra di queste due categorie. Invece per quanto raccoglie dati materiali, li vaglia, li discute affine di stabilirne l'autenticità o l'attendibilità, li coordina e li dispone in serie cronologiche o causali, la storia è scienza; per quanto integra e completa questi dati materiali, suscitando forme e figure che non son più e facendoci rivivere sotto gli occhi il passato, la storia è arte. E se ci sono queste forme ibride di produzione intellettuale, se ci sono al mondo delle cose che non entrano tutte intiere nei nostri stampi e nelle nostre categorie, non c'è che fare, bisogna chinare il capo e rassegnarsi.

Anche la storia della filosofia, in quanto è risurrezione di forme del passato, in quanto è ricostruzione di un pensiero il cui eco è rimasto durevolmente nella nostra coscienza, ritiene dell'arte. Già fu ritrovato un elemento artistico nella filosofia stessa, in quanto è architettura d'idee: il filosofo sa infatti da un certo numero di dati materiali, offertigli dalle diverse scienze e dalla cultura del tempo in cui vive, ricavare un edificio architettonico che soddisfa anche all'esigenze dell'estetica. Ogni scienza della Natura è analitica e si arresta al particolare, senza poterci dare l'Universo come tutto, come unità. L'universo, quale ce lo dà la scienza positiva non sarebbe più che un'Iliade piena di lacune e ridotta in frammenti. Se prendiamo invece il Tutto come unità, noi facciamo coll'atto della sintesi entrare qualche cosa di noi stessi nell'oggetto, ci mettiamo cioè del nostro, del subiettivo, nello stesso modo che contemplandolo dall' alto di un colle disponiamo armonicamente un paesaggio, pur dissonante forse in alcuni dei suoi parti-

colari. Ogni veduta generale è perciò sottomessa a principî estetici, e ogni passo verso il Tutto, cioè verso la comprensione sintetica della Natura e dell' Universo, è un passo verso l'Ideale.

Lo storico della filosofia non deve dunque limitarsi ad esporre le diverse dottrine e opinioni di un pensatore e a ricercarne la derivazione o l'ordine cronologico: egli deve, per così dire, rifare, rivivere in sè stesso il pensiero dei grandi filosofi e presentarcelo nella sua unità organica e vivente. Così per rivolgermi ancora contro quelli che vorrebbero trattare la storia della filosofia greca con metodo puramente filologico, non è fare la storia del Platonismo riferire con rigorosa ermeneutica le idee di Platone su questo o quell'argomento: bisogna anche comprenderne il pensiero nel suo insieme, e presentarlo come unità sistematica, come costruzione simmetrica e architettonica.

Per raggiungere questo effetto lo storico della filosofia deve, almeno per un momento, immedesimarsi col pensiero del filosofo che egli vuol esporre. Dovrebbe cioè non avere simpatie o antipatie pregiudiziali per questo o quel sistema, ma simpatizzare solamente col pensiero filosofico anonimo e generale, che da tanti secoli veglia e protende lo sguardo dall' alte cime del sapere umano per sorprendere il mistero dell'Universo. Ho detto già qualche pagina addietro che la storia della filosofia domanda un'educazione, una coscienza filosofica, non l'iscrizione a un sistema filosofico determinato; perchè in questo caso il sistema che noi seguiamo fa velo ai nostri occhi, o diviene una lente attraverso la quale noi vediamo e giudichiamo gli altri sistemi. Comprendo che in pratica ciò non è nè può essere, perchè come tutti abbiamo le nostre idee, così è impossibile che un filosofo (non dico uno studente o un dilettante di filosofia) non abbia una predilezione determinata per questo o

quel sistema, a cui ha già fors'anche o apertamente o in cuor suo giurato fede. Vi sono tuttavia delle posizioni filosofiche, come il Criticismo, che favoriscono l'apprezzamento imparziale di tutti i sistemi; perchè il Criticismo, pur ammettendo pienamente la legittimità del bisogno metafisico dell'uomo, riconosce l'impossibilità di soddisfarlo in maniera univoca ed assoluta; è portato perciò all'indulgenza e alla benevolenza verso tutti gli sforzi, quali essi siano, fatti dall'uomo attraverso la storia, per rispondere alle più alte esigenze così del suo intelletto come del suo cuore. D'altronde anche nell'arte un'assoluta imparzialità non è possibile: ciascuno preferisce un genere d'arte, una scuola o maniera particolare che lo fa essere sempre un po' ingiusto verso tutte le altre. E dipende anche dal carattere e temperamento individuale il sapere astrarre, almeno per brevi istanti, dalle proprie idee, dalle proprie convinzioni e dal proprio interesse; e fare un po' come quel generale inglese (mi pare fosse lord Wellington) che, vedendo una brillantissima carica della cavalleria nemica, senza pensare per un momento che ciò avrebbe potuto arrecargli un colpo terribile, si fermò a contemplarla estatico, esclamando: *splendid!*

L'azione delle grandi individualità nella storia è stata spesso oggetto di discussioni e di polemiche; e si è da taluni affermato essere in gran parte ciò che si crede opera dei grandi individui elaborazione impersonale d'una società o d'un'epoca. E invero la critica storica ha potuto dimostrare il carattere leggendario e mitologico di alcuni tipi o personaggi in cui la tradizione avea impersonato un avvenimento storico. Io non intendo ora pronunziarmi su questa questione, che richiederebbe troppo lungo discorso: dirò solo che la Filosofia è indubbiamente come l'Arte il campo delle grandi individualità. Che cosa è nella sua vera essenza, il Platonismo? E forse una scuola a cui questo e quello dei filosofi ha faticosamente portato il suo

contributo? È forse una delle tendenze originarie e fondamentali dell'anima umana, rinforzata dalle esigenze particolari di un'epoca o di un momento storico, a cui un uomo, un individuo ha dato solamente per caso o per fortuna una compiutezza esteriore ed il nome? No: il Platonismo è soprattutto Platone, come l'Epicureismo è Epicuro, lo Scetticismo è Pirrone nella filosofia antica; il Monadismo è Leibniz, il Panteismo è Spinoza, il Criticismo è Emanuele Kant nella filosofia moderna. Senza di loro queste tendenze originarie dell'anima umana sarebbero rimaste semplici conati e infeconde aspirazioni, non si sarebbero concretate in forme viventi ed organiche e non avrebbero avuto che un'importanza oscura e indiretta nello svolgimento della storia.

La storia della filosofia è il culto degli eroi del pensiero; e non solamente dalle loro opere ma anche dalla loro vita noi abbiamo spesso da imparare. In mezzo alle moderne tendenze livellatrici che mirano a fare della esistenza un oceano monotono senz'onda, noi abbiamo gran bisogno dell'elemento eroico, cioè della familiarità coi grandi spiriti della storia. Anche gli ingegni mediocri con ciò si sublimano e scoprono in loro stessi ignote virtù. Noi fuggiamo così, come diceva lo Schiller, dalle angustie e dalle miserie di questo basso mondo nel regno dell'Ideale: noi ritroviamo la vera patria del nostro spirito.

A. Faggi.

L'OCTAVIUS

di M. MINUCIO FELICE

e sue relazioni con la coltura classica

I. — Gli storici delle origini del cristianesimo notarono, e non a torto, una doppia corrente nei primi scrittori cristiani. Alcuni di questi, considerando della loro dottrina soltanto il lato nuovo, la ruppero con la tradizione, e credettero di distaccare completamente i credenti dalle loro memorie, per trasportarli in un mondo del tutto nuovo. Costoro si mostrarono subito avversi ad ogni concezione filosofica pagana. S. Paolo, che è pur sempre così profondo e così mite, nella sua Epistola I[a] ai Corinti dice che Dio fece stolta la sapienza di questo mondo. Tertulliano chiama la « sapientia mundialis » — col che intende la filosofia pagana — « inimica sapientiæ Dei ». Biasima Aristotele che somministrò agli uomini la dialettica, l'arte delle questioni, più atta a rovinare che a stabilire la verità, e sostiene che essa era quella ingannevole filosofia dalla quale avvertiva S. Paolo i Colossesi che si guardassero. Lattanzio dice: « Cogitationes omium philosophorum stultæ sunt ».

Ma accanto a questa v'ha un'altra corrente di filosofi cristiani, più profondi conoscitori dello spirito umano e più dotti, venuti al cristianesimo per mezzo della filosofia, i quali intesero che lo spirito umano, pur passando, per dir così, da una ad

altra mano, procede sempre verso il suo perfezionamento, e non è possibile risospingerlo

a ritroso degli anni e dei fati

sul cammino già percorso. Non s'arbitrarono pertanto di tôr via quanto la civiltà pagana aveva fatto, ma l'uomo stesso compresero che bisognava prenderlo con quel grado di coltura, a cui il paganesimo l'aveva portato. D'altra parte conobbero a quale portentosa altezza si era elevata la filosofia pagana e segnatamente la greca, e qual potente coadiutrice avrebbero avuto in lei, se avessero potuto ridurla nelle loro mani. Ammaestrati per conseguenza nella filosofia dei pagani, e armati di quella forza di ragionamento, che attinsero, vuoi alla filosofia greca, vuoi alla romana, uscirono in campo, come David, cinti della spada rapita al gigante. S. Giustino afferma nella sua Apologia essere stati cristiani, già prima della venuta di Cristo, quelli che vissero secondo ragione, come Socrate; e che molti filosofi greci attinsero agli scritti mosaici. Per S. Clemente Alessandrino la filosofia non è una nemica, essa indica la via e apparecchia quei che saranno compiuti dal Cristo (1). A conferma di questo principio egli raccolse in un florilegio i pensieri più rilevanti degli antichi filosofi greci e dei filosofi cristiani e si sforzò di dimostrare la stretta affinità tra le due concezioni, pagana e cristiana. Tertulliano medesimo riconosce l'importanza di questi studi comparativi, fatti con lo scopo di trovare nei filosofi venerati dei pagani una conferma alle verità che essi predicano: « dai quali studi — egli asserisce — chiaro appare che da noi cristiani nulla di nuovo e di portentoso s'è intrapreso » (2). Le medesime idee conciliative professarono Origene ed altri minori (3).

(1) Strom. lib. I. cap. V. § 28.

(2) Tert. De anima cap. I.

(3) V. le ragioni di questa doppia corrente in R. Mariano — Scritti vari — Firenze Vol. III p. 158 e segg. e Vol. V. pag. 18 e segg.

II. — Fra questi va collocato anche M. Minucio Felice, uno dei primi apologisti cristiani, vissuto nel II sec. dell'èra volgare (1), sebbene egli abbia legato soltanto il suo nome ad un breve dialogo sulla religione intitolato « Octavius ». Scopo di questo dialoghetto è di confutare il paganesimo col paganesimo stesso e di sostenere il cristianesimo con ragioni tolte ai filosofi pagani. Quando infatti trova riscontri tra questi e le nuove dottrine lo dice con aria di trionfo: « eadem fere sunt ista, quæ nostra sunt » (2). Fra le preclari sue doti, che gli valsero la bella fama acquistatasi presso tutti i Padri della chiesa, e segnatamente presso Lattanzio e S. Girolamo (3), va pure ricordata questa sua tendenza conciliativa, se è stato poi così bene accetto anche ai moderni. L' Halm dice l'Octavius un libro d'oro, il Muralt osserva che Minucio, più di Lattanzio, meriterebbe il nome di Cicerone cristiano (4): a questo giudizio acconsentono volentieri l' Ebert (5), il Wetzer e il Welte (6), che del dialogo lodano l'artistica composizione e lo stile, i quali pregi lo mettono al di sopra di tutte le apologie cristiane. Le medesime lodi troviamo nella storia letteraria del Teuffel-Schwabe (7) e in una monografia, di recente uscita, del Norden (8). Il Renan lo chiama perla dell'apologetica cristiana; il

(1) Il Bährens ritiene che l'Octavius sia stato scritto nel 162 o nel 163 d. Cr. Lo Schwenke (Iahrbücher für protestantische theologie 1883 pag. 263) circa il 160.

(2) Oct. XIX. 15.

(3) Lact. Div Inst. V. 1; Hyeron. Epist. ad Magnum oratorem.

(4) Muralt. Edit. Turici.

(5) Ebert — Geschichte der christlich-lateinischen Literatur — Leipzig, Vogel 1874 pag. 24-31.

(6) Wetzer und Welte's Kirchenlexicon — Freiburg 1891.

(7) Teuffel-Schwabe — Geschichte der röm Lit. — 5e Auflage Leipzig 1890 pag. 927-28.

(8) Norden — De Minucii Felicis ætate et genere dicendi — Greifswald. 1897.

Boissier dialogo ciceroniano (1). In esso non troveremo pertanto un'esposizione catechetica delle verità cristiane, ma una discussione serena, in cui nulla si respinge per partito preso, ma benignamente, con riverenza anzi, si accoglie delle dottrine pagane quanto non ripugna alla nuova religione e alla sana morale. Con un esame diligente di tutto il dialogo mi sforzerò di mettere in luce qual tesoro abbia egli tratto dai filosofi pagani, e sopra tutti da Cicerone e da Seneca.

III. — Fu Minucio Felice causidico insigne e trattò cause nel fòro romano, prima e dopo la sua conversione, acquistandosi non poca fama nell'eloquenza, perchè Lattanzio, in un elenco degli oratori celebri, cita per primo il nostro Minucio. E dovette essere oratore assai più valente che non apologista. Imperocchè, nota il medesimo Lattanzio, se in lui non troviamo quella profondità di ragionamento che si riscontra in apologie di poco posteriori, è facile intenderne la ragione: lo studio delle leggi e dell'eloquenza, a cui dovette consacrare la massima parte del suo tempo, non gli permise di procacciarsi quella conoscenza larga e profonda della religione, quale l'argomento del suo dialogo avrebbe richiesto. Ma vi riscontreremo, in compenso, una vasta conoscenza di antichi scrittori (2) e un'abilità oratoria non comune.

La sua condizione di oratore dovette portarlo con predilezione allo studio delle opere di Cicerone, e appunto seguendo l'usanza del sommo oratore, egli intitolò questo suo scritto « Octavius » dal nome del principale attore del dialogo. E ciò fece sia perchè Ottavio vi ha la parte più importante, sia anche per dare all'amico fedelissimo una testimonianza del suo affetto.

(1) Boissier La fin du Paganisme. Vol. 1.

(2) Hyeron ibid. — Minucius Felix, Romæ insignis causidicus, quid gentilium scripturarum dimisit intactum? — Fondandosi sopra questa conoscenza ch'egli ha degli scrittori latini, il Bährens sostiene, contro il Balduino e seguaci che Minucio non fu africano, ma romano.

Basta leggerne le prime pagine per convincersi quanta amicizia legasse i due uomini, e quanta contentezza abbia provato Minucio per la visita che Ottavio, da tanto tempo fuori di Roma, gli fece nell'Eterna Città, lasciando e moglie e figli, per rivedere l'uomo del suo cuore. Da questa visita trae appunto occasione il nostro dialogo.

IV. — Venuto adunque Ottavio a Roma, nel tempo della vendemmia, durante la quale erano concesse le ferie agli uomini giudiziari, e non si poteva nè trattar cause, nè andare in Senato, fu combinata, tra i due amici e Q. Cicilio, amico comune, una gita all'amena città di Ostia. Tutte queste circostanze, la splendida passeggiata da Roma ad Ostia, poi il lambir dell'onde marine il lene declivio del litorale e il puerile divertimento di alcuni fanciulli che giocavano a rimbalzello sul lido, lanciando pietruzze levigate sulla superficie del mare quieto e facendo a chi più volte faceva balzare la medesima pietra sull'acqua, radendone la superficie, son ritratte da Minucio con una verità di scena e con una forza mirabile. Ma arrivata ad Ostia la bella comitiva, Cecilio, « etiam tunc (1) vanitatibus superstitionis inhærentem », venuto in vista della statua di Serapide, appressò, come si usava tra i pagani, la mano alla bocca e v'impresse un bacio in segno di adorazione. Quest'atto non sfuggì ad Ottavio, il quale mosse rimprovero a Minucio perchè permettesse che Cecilio, suo intimo amico e vivente quasi di continuo al suo fianco, si avvolgesse tuttora nelle tenebre dell'errore. Da questo momento Cecilio si fa sopra pensiero e pare che più non prenda parte all'allegria dei compagni, nè si commova alle bellezze del cielo. Della qual cosa interrogato da Minucio, risponde che Ottavio, con quel rimprovero

(1) Così, e non *etiam nunc*, perchè al tempo che Minucio scriveva il suo dialogo, Cecilio era già convertito, come si apprende dal dialogo medesimo c. XLI.

indirizzato a Minucio stesso, intese di rendere più velata, e perciò più pungente, l'accusa rivolta a sè d'ignoranza. Egli è disposto a provargli essere più nella ragione chi si mantiene fedele alla religione degli avi, di chi abbraccia una religione nuova, piena di superstizioni. Accettata da ambe le parti la discussione, costituiscono Minucio giudice della controversia. Quindi Cecilio si fa per il primo a provare i benefizi apportati dal paganesimo, il dovere che si ha di mostrarsegli fedeli, ricalcando in fine tutte le accuse che allora si movevano al cristianesimo. Gli risponde Ottavio provando la verità della nuova religione e ritorcendo verso i pagani quelle accuse da lui fatte ai cristiani. Cecilio, che aveva intrapreso la disputa con la convinzione di riuscirne vincitore, prendendo da prima alla leggera le parole di Ottavio, si persuase alla fine che più fondate erano le ragioni addotte dal suo contradditore; perciò riconoscendo che

> . . . . . fragili quærens inlidere dentem
> Offendit solido (1),

lasciò il paganesimo per abbracciare anche lui la nuova religione. Così, tutti contenti del risultato della disputa, lasciarono Ostia per far ritorno a Roma.

V. — Questo lo schema del dialogo, il quale è condotto con tale arte, che non vi troviamo neppure una volta il nome di Cristo, nè accenno a libri sacri, con la cui autorità cerchi egli di avvalorare la sua opinione. Di modo che abbiamo qui uno scritto prettamente filosofico, il cui concetto fondamentale è di sostenere il monoteismo contro il politeismo: in quello sta la verità, in questo l'errore. Ma entriamo ormai più direttamente nella sostanza del dialogo e procuriamo di sceverare quanto egli ha attinto dalla filosofia pagana.

(1) Horat. Sat. I. 1. 77.

Alcuni riscontri sono, per così dire, esteriori, in quanto che riguardano l'orditura generale del lavoro; altri sono intrinseci, perchè riguardanti talora delle prove, altre volte ragionamenti tolti dai filosofi romani. Incominciamo dalla prima classe.

Già fin dall'intestazione abbiamo veduto ch' egli si è ricordato di Cicerone, poichè quasi tutti i dialoghi del sommo oratore e filosofo romano portano il nome di uno degli interlocutori: Brutrus, Lælius, Cato Maior ecc. Anche nel collocare la scena ha seguito il grande maestro, il quale preferiva scegliere, per luogo de' suoi trattenimenti l' aperta campagna. Ora è un « ambulatio » nella sua villa, ora uno starsi a godere il fresco sotto un ombroso platano sulla riva d' un ruscelletto, come nel « De oratore », ora una « descensio tiberina », come nel « De finibus bonorum et malorum ». Qui, come abbiam veduto, una gita ad Ostia, e quindi una passeggiatina in riva al mare.

VI. — Anzi a volervi guardar bene a fondo, si nota una corrispondenza anche più intima. Cicerone cerca in mille luoghi di giustificarsi, con gli avversari della cultura greca, del tempo che le dedica, dicendo che se ne occupa soltanto nelle ore di riposo, concedendo l' altro tempo alle cure per la Repubblica. Minucio, all'osservazione di Cecilio che i cristiani non intervengono agli spettacoli pagani, ai sacrifizi pubblici (1), risponde, per bocca di Ottavio, che anche ricusano talora le più alte cariche, ma di quelle occupate disimpegnano gli obblighi con esattezza; in fatti la gita a Ostia non si fece a detrimento dei doveri suoi, ma durante le vacanze vendemmiali, perchè sempre al divertimento si deve anteporre il proprio dovere e il bene della patria. Quanta differenza dal linguaggio usato da Tertulliano, che in ogni manifestazione della vita pagana vede un'avversione al cristianesimo! Secondo lui i cristiani dovrebbero

(1) Oct. XII. 5.

fuggire ogni comunione coi pagani; a loro egli interdice non solo i giochi e gli spettacoli pubblici, ma qualunque impiego dello stato, per fino l' uso delle armi (1). Per lui Roma non è, come per Minucio, la madre corrucciata, che bisogna rabbonire con l'affetto più tenero, con le cure più premurose atte a disarmarne la collera, ma la padrona severa e arcigna che bisogna vincere, a costo anche di abbandonarla a sè stessa, se non smetterà il suo corruccio. Minucio è Romano anzi tutto, e si affissa in Cicerone, in Virgilio, negli avi gloriosi, e i suoi sentimenti, le sue azioni non sono disformi dai sentimenti e dalle azioni di quelli: Tertulliano è, prima d'ogni altra cosa, un cristiano, e la sua dottrina deve trionfare, dovesse pure scapitarne la gloria di Roma.

Anche tra i personaggi dell' « Octavius » v'è una rispondenza coi personaggi dei dialoghi ciceroniani. Essi infatti non soltanto son tutti storici, ma appartengono tutti al circolo famigliare di Minucio, donde aveva cura di sceglierli anche il sommo filosofo romano. Le loro conclusioni poi devono essere imparziali, autorevoli; a questo fine Minucio, ad imitazione del maestro, riservò a sè soltanto la parte di spettatore e di narratore oggettivo della disputa. Per fino nel metodo il filosofo cristiano si accosta al pagano. Cicerone segue sempre, specialmente nel « De natura deorum », che Minucio ebbe specialmente in vista, il metodo storico-critico. Incomincia con l'esporre, per ordine cronologico, le dottrine dei filosofi antecedenti (2), e fermata così la sua posizione filosofica col riattaccarsi alla coscienza filosofica passata, discute le varie opinioni, proponendo quella soluzione che a lui pare più conforme a verità. Così Minucio, per provare l'esistenza di un solo dio, fa una rassegna

(1) Tert. De id. 17-18.
(2) Cic. De nat. deor. I. 10.

storica (1) di quei filosofi, che più o meno chiaramente convennero in questa credenza, e ammirando la grande consonanza dei filosofi pagani coi cristiani, conchiude il suo sguardo storico dicendo, con la più schietta compiacenza, che bisogna convenire « aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse iam tunc christianos (2) ».

VII. — Tutta questa recensione di filosofi pagani egli fa con lo scopo di trovare ciò che in loro v'ha di buono e di valersene, usando di quella imparzialità di giudizio e di quella mitezza d'animo, che è frutto delle larghe vedute, la quale, mentre lo accosta, per una parte, a Cicerone, lo allontana, per l'altra, dagli apologisti cristiani che fecero base delle loro apologie l'invettiva. Degli avversari combatte gli errori, ma non si lascia mai sfuggire una parola, da cui trasparisca invidia od odio per seguaci di altre religioni. Alla fine la verità dovrà trionfare, e molti abbracceranno la nuova religione appena l'avranno conosciuta per vera. Quelli che ancora la osteggiano tratta egli con un sentimento generoso d'umanità, che traspira da tutto il dialogo. Perchè le sue argomentazioni egli sa d'indirizzare alle persone colte, che avevano avuto, come lui, un'eletta educazione classica. Costoro egli voleva attirare a sè e convincere della verità delle nuove idee, perciò si mantiene sempre, e senza sforzi, in quella elevatezza di forma e di argomenti, che ci lascia facilmente intravedere uno spirito così ben nutrito di buoni studi, che doveva stare, come bene osserva l'Ebert (3), alla testa del movimento letterario e filosofico del suo tempo. Con gente così fatta egli si limita a questo: a provare l'eccellenza del cristianesimo sul paganesimo. Questo ci ha dato una società ingolfata di vizi, da cui non sono esenti

(1) Oct. XIX. 3 e segg.
(2) Oct. XX 1.
(3) Ebert. — Loc. cit. pag. 24-31.

gli dei medesimi, per il cristiano è colpa non solo la mala opera, ma ancora il semplice pensarla: « vos scelera admissa punitis, apud nos et cogitare peccare est (1) ».

VIII. — Ecco il lato veramente grande del cristianesimo, del quale si compiace così vivamente il nostro autore! e per metterlo bene in luce usa di tutta la sua forza oratoria. Questa nuova religione, tale il suo pensiero, lunge dall'osteggiare la patria, ci darà una società di gran lunga migliore e una Roma di nuovo grande. Al qual pensiero egli torna frequentemente e con sempre nuova foga. Perchè questo era l'ideale veramente luminoso, che non bisognava togliere a quelle menti, rinsaldate, in forza della loro educazione classica, alle tradizioni d'un passato glorioso. Ed egli non che avversarlo, quel loro ideale tanto vagheggiato, lo faceva brillare ai loro occhi illuminato da una luce nuova.

È questo un primo tentativo di conciliazione tra le nuove dottrine e la Roma ancora pagana. La nuova religione ha trovato la sua via. Non bisogna abbattere la potenza di Roma, per quanto sia opera del paganesimo, ma accarezzarla, ma acquistarsi il suo affetto, e sorretta da lei correre tutto il mondo: è l'aquilotto ancora inetto al volo, che cerca di affidarsi alle ali materne, per sollevarsi agli spazi celesti. E a questa madre potente riguarda continuamente, con affetto veramente filiale, il nostro Minucio. È bella ogni cosa in Roma, e se alcun che v'ha di male, non ne è lei l'autrice, sono gli spiriti malvagi che la vorrebbero perdere. — Ma ogni romano si deve loro opporre, e dedicare a la madre tutte le sue forze per farla trionfare sempre e mantenerle il dominio del mondo.

IX. — Questo carattere veramente nazionale, romano, che è proprio, direi quasi esclusivo, di questa apologia, egli ha, più che negli altri, impersonato mirabilmente in Q. Cecilio.

(1) Oct. XXXV. 6, cfr. XXIX. XXX. XXXI.

Il quale rappresenta nell'Octavius quella parte che C. Aurelio Cotta ha nel « De natura deorum » di Cicerone. Nè si può negare che Minucio appunto ad Aurelio Cotta riguardasse nel darci il suo Cecilio. Primieramente era Cecilio, ad imagine di Cotta Pontefice Massimo, un alto funzionario della sua città, come l'hanno provato iscrizioni da poco scoperte (1). Entrambi professano in religione opinioni non del tutto nette, e seguono in essa, come in filosofia, gli Accademici; perciò si oppongono alle troppo recise affermazioni del dogmatismo in genere, e in ispecie, per Cecilio, del cristianesimo. Credono negli dei, perchè la fede nella loro esistenza non è solo utile, ma necessaria alle moltitudini (2), e tolta la religione, sarebbe sovvertito ogni ordine sociale; ma della loro esistenza non sanno persuadersi, perchè non hanno mai trovato una prova che togliesse loro ogni dubbio. Sentiamolo da Cotta medesimo: « Ego ipse Pontifex, qui cærimonias religionesque publicas, sanctissime tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse deos, persuaderi mihi, non opinione solum, sed ad veritatem plane velim. Multa enim occurrunt, quæ conturbent, ut interdum nulli esse videantur (3) ». Per Cecilio tutte le opinioni sulla divinità sono incerte, dubbie, più verisimili che vere (4). Con tutto questo non credono però, nè l'uno nè l'altro, doversi, in queste somme questioni, arrivare alla negazione degli dei (5), poichè, come osteggiano ogni dogmatica affermazione, così sono avversi ancora ad ogni negazione assoluta. Credono essere assai più conveniente tenere una via di mezzo, mantenendosi in una « tuta dubitatio » (6), come fecero Arcesilao, Carneade, Pirrone e gli

(1) Boissier. — La fin du Paganisme vol. I. 305 e segg.
(2) Oct. VIII. 1.
(3) De nat. deor. lib. I. cap. XXII. 61.
(4) Oct. V. 2, 5.
(5) Oct VIII. 2; V. 5.
(6) Id. XIII. 3.

Accadamici, « quo genere philosophari et caute indocti possunt, et docti gloriose ». Tale era certamente il pensiero della maggioranza dei Romani, i quali, alieni, per natura, dalle troppo sottili investigazioni, preferivano credere negli dei, che ricercare le prove dell'esistenza loro (1). La quale maggioranza troviamo qui rappresentata in Cecilio, perchè premeva a Minucio Felice, non di combattere una speciale setta filosofica o religiosa, ma di vincere l'opinion corrente, avversa al cristianesimo.

X. — Un altro punto di avvicinamento tra il Cecilio minuciano e il pontefice Cotta, e forse il più potente, è il culto per la loro Roma, e il concetto nobile, elevato che entrambi si son fatti della patria, studiandone il passato glorioso. Abbiamo accennato più sopra a questo concetto elevatissimo, nel quale era tenuta dai Romani la patria, a cui, come al più bello, al più fulgido ideale, si subordinavano e si sacrificavano tutti gli altri interessi. Anche la religione doveva concorrere ad aumentarne la potenza, e vi aveva cooperato mirabilmente il paganesimo, che non solo aveva fatto Roma forte nell'interno, ma ne aveva allargato la potenza su quasi tutto l'orbe conosciuto: « Sic dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt (2) », e Cotta: « mihique ita persuasi Romulum auspiciis, Numan sacris constitutis, fundamenta iecisse nostræ civitatis, quæ nunquam profecto, sine summa placatione deorum immortalium, tanta esse potuisset (3) ». Da questo mirabile connubio del sentimento religioso con l'amor patrio traevano forza reciproca la religione e lo Stato; perchè quella circondava il nome di patria d'un carattere sacro, quasi direi divino; ma ne riceveva, in compenso, quell'amore e quel rispetto, che è naturale nell'uomo per il loco natio.

(1) Oct. ibid.
(2) Id. VI. 1.
(3) De nat deor. III. 3.

XI. — Come antitesi, il cristianesimo aveva proclamato il disprezzo della gloria mondana, alla patria terrena aveva anteposto una patria celeste; aveva proclamato l'affratellamento dei popoli, innalzando la dignità dei vinti a paro con quella dei vincitori, comandando a questi di riconoscere in quelli non degli schiavi, ma dei fratelli. In tal modo i Romani, così gelosi della loro grandezza, si vedevan tolte di mano le loro armi invincibili, e vedevan cadere quell'ideale grandioso di conquista e di dominazione, che un popolo di forti si era proposto, per tante generazioni, quel fine supremo delle proprie azioni. Ma quelle armi non tutti eran disposti a cederle in quel modo: il Romano non deve trattare che col vinto nemico, e se i cristiani presumono di disarmarli, si preparino invece a riconoscere quanto quelle armi sono ancora forti. Così dalla essenza medesima delle nuove dottrine traevano i Romani un motivo di avversione alla religion nascente e di venerazione per quegli dei, sotto i cui auspizi Roma s'era levata a tanta altezza. Intorno ai loro dei sentivano ora, più che mai, il bisogno di stringersi compatti tutti quelli che avevano a cuore la grandezza della patria, per formare una lega invincibile contro il nemico comune della religione e della patria, congiunte più strettamente dal pericolo comune. Chi potesse avere tanta audacia e tanta ingratitudine da voler abbattere gli dei protettori della grandezza Romana, doveva trovarsi di fronte a questa lega di ferro, che avrebbe fatto scempio di lui, come d'un reo della più mostruosa empietà.

XII. — D'altra parte quella religione s'era ricevuta per una tradizione non interrotta da quei medesimi antenati, che avevan portate le aquile romane, temute e terribili, in tutte le parti del mondo; voleva quindi la gratitudine che si conservasse quale essi l'avevan tramandata. E Cotta, il quale sente profonda la gratitudine verso tutta una schiatta di eroi, venera quegli dei,

della cui esistenza non saprà, è vero, convincersi pienamente, ma gli basta, per rendere salda la sua fede, l'autorità di quei grandi, che glieli anno lasciati, come sacro e inviolabile patrimonio: « Mihi enim unum sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse (1) ». In altro luogo fa notare a Q. Lucilio Balbo, stoico, che egli distingue sempre in sè la condizione di uomo privato da quella di Pontefice Massimo. Come privato cerca darsi ragione delle sue credenze e del suo culto, come Pontefice ha sempre difeso e difenderà sempre la religione dei padri, e non varrà a smoverlo da questo proposito nessun discorso di nessun filosofo (2). In egual modo ragiona Cecilio: « Quanto venerabilius ac melius, ancipites veritatis, maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere! (3) » Di più il paganesimo aveva in suo favore una vita di tanti secoli, la quale doveva renderlo venerando anche presso quei tardi nepoti, che si arrogavano di doverlo demolire, mentre non si sentivano neppure in grado di emulare le virtù di quei gloriosi antenati, che furono sempre verso quella religione tanto ossequenti (4). Noi ci troviamo insomma davanti a due uomini, politici entrambi, pieni di venerazione per la loro Roma, la cui storia richiamava alla mente fatti così gloriosi; un po' scettici in religione, della quale però credono non si possa fare senza, e poichè nella scelta la ragione non ci può essere guida sicura, quella si deve preferire, che ha dato tanto lustro alla patria.

XIII. — Tuttavia non si può dire che Minucio abbia calcato servilmente il suo Cecilio sulle orme di Aurelio Cotta. Nelle sue linee generali Cecilio rappresenta, come il personaggio di

(1) Cic. De nat. deor. III. 4.
(2) Id. III. 2.
(3) Oct. VI. 1.
(4) Oct. VI. 3.

Cicerone, quella parte di Roma, numerosissima ancora ai tempi di Minucio, la quale alla coltura filosofica greca univa una forte coscienza dell'antica Roma. Questa fusione dei due elementi, dell'arte squisita, finissima della Grecia con lo splendore della gloria romana nelle menti d'una società, che correva alla sua decadenza, doveva portare, come naturale conseguenza, una particolare disposizione dello spirito, che sopravvisse a quel tempo e si protrasse fino al medio evo. Quegli animi infatti, perduta la coscienza del proprio io, e sopraffatti dalla forza, si fissarono nella contemplazione della gloria passata, poichè mancava loro quella presente, e dell'antichità conservarono soltanto il sentimento della bellezza della forma.

E questo particolare atteggiamento dello spirito fu favorito ancora dal cristianesimo, il quale, sorto contro l'essenza del paganesimo, ne rispettò la forma esteriore, ed iniziò, diremo così, ufficialmente, per opera di Minucio, un lavoro di adattamento delle sue dottrine nella veste smagliante, con cui avevano rivestite le proprie i pagani. E appunto per questo motivo, affinchè riuscisse più salda l'unione delle dottrine cristiane con la coltura umana dei pagani, Minucio spogliò il suo scritto, come abbiamo visto, d'ogni insegnamento dogmatico, soprannaturale, che a queste potesse sconvenire, e ci presentò la nuova religione informata ad una più pura ed elevata umanità. In questo perfetto connubio la dottrina cristiana veniva a risplendere agli occhi dei Romani d'una luce a loro già nota e cara. Il suo apparire in quella forma fu, per gli intelletti sani, come un ridestarsi alla vita, a quella già vissuta nei tempi belli e gloriosi della repubblica e dell'impero. Era quindi naturale che nella corruzione generale dei costumi di quel tempo sorgesse, nella mente di tutti, il paragone tra la società quale usciva allora dal paganesimo e quale la prometteva il cristianesimo. Nel qual confronto questo aveva tutto in suo favore, per fino

la filosofia del tempo, lo stoicismo, che inveiva fortemente contro i costumi depravati (1). E conscio di questo, Cecilio non parla a Ottavio di benefizi che facesse anche allora, il paganesimo, ma dei passati; e Ottavio, da profondo conoscitore, questi non nega, ma attribuisce ad altre cause, e a loro contrappone la degradazione morale contemporanea (2), che il paganesimo era stato impotente a frenare, alla quale il cristianesimo opponeva una morale pura, illibata, eloquentissima nell' esempio che ne davano i primi cristiani. Di qui s'argomenta quale prevalenza doveva avere Ottavio, che nei vecchi ideali di bellezza aveva infuso la vita d'una morale sana, piena di fede in un avvenire di luce e d'amore, sul suo avversario Cecilio, che doveva sostenere quegli ideali, in cui vedeva affievolirsi di giorno in giorno la vita, col cadere della fede in quegli dei, nei quali quasi più nessuno credeva.

Dal che nasce una profonda differenza tra il Cecilio di Minucio e il Cotta di Cicerone. Questi discorre, in una conversazione di amici, della vera natura degli dei, e tutti, nei punti fondamentali, si trovano d' accordo: essere nella pratica la religione dei Romani e pei benefizi recati e per la sua antichità e per i personaggi che la seguirono e le diedero lustro, degna della più grande venerazione. Cecilio questa medesima religione sostiene e difende contro gli attacchi dei cristiani. Quindi, mentre si accosta a Cotta nel sostenere le credenze patrie, deve pur avere una parte nuova, un esame del cristianesimo, per vedere quale fosse quella sua eccellenza così grande, che potesse dargli diritto alla pretensione che aveva di sostituire il paganesimo. Ed anche in questa sua parte incarna egli mi-

(1) Cfr. R. Mariano — Scritti vari — Firenze vol. II. pag. 87-104 e S. Talamo — Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico — Roma 1902.

(2) In Roma: Cuncta undique atrocia atque pudenda confluunt celebranturque — Tacito — Ann. XV. 44.

rabilmente il carattere romano. Del che va data lode a Minucio per la sua conoscenza non comune della letteratura e della filosofia romana, e per avere ben intesa e posta ne' suoi veri termini lui, uno dei primi, se non il primo affatto, la lotta tra il paganesimo e il cristianesimo (1).

XIV. — L'elemento pagano, o meglio, nazionale, che abbiam veduto fin qui assimilato nell' Octavius, non riguarda che l' orditura generale del dialogo, e lo spirito informatore vuoi del dialogo stesso, vuoi de' suoi personaggi. Veniamo ora a raffronti, che ci permettano di trovarvi ancora quest' elemento nel testo medesimo. Vedemmo che il dialogo si compone di due parti essenziali: un' accusa del cristianesimo, fatta da Cecilio, a cui segue la difesa assunta dal suo amico Ottavio. Nessuna meraviglia se l' elemento pagano si trova abbondantissimo in Cecilio, pagano anche lui. Ma quello che va notato, e che ho tentato di mettere in luce nella prima parte di questo scritto è che Minucio non ci ha dato in Cecilio un pagano a modo suo, alla leggera, che facesse alcune obiezioncelle, alle quali fosse agevole rispondere per trarne una facile vittoria: egli ci ha dato in Cecilio un vero Romano, con le idee del suo tempo, nutrito di forti studi, attaccato alle belle tradizioni della sua Roma, e perciò ha messo in bocca a lui, tutte le obiezioni più importanti che allora si movevano ai cristiani. Ciò ha fatto pensare ai critici che Minucio abbia riferito un dialogo che realmente si tenne o ad Ostia o altrove, i cui personaggi, valenti entrambi, nulla lasciarono l' uno delle accuse fatte ai cristiani, l' altro delle ragioni per combatterle; oppure abbia inteso di rispondere a qualche libello allora apparso contro il cristianesimo, probabilmente di Frontone, la cui sostanza ci

(1) « L'Octavius..... è la prima difesa giustificativa e apologetica del cristianesimo fatta da un romano e giureconsulto passato alla fede cristiana. » Mariano vol. V. pag. 66.

è riferita per bocca di Cecilio. Checchè sia di questo, noi riconosciamo, anche per tal merito, l' importanza del dialogo, e poichè le ragioni addotte da Cecilio in sostegno del paganesimo son tolte da scritti pagani, o per lo meno, dalla coscienza pagana, passerò alla seconda parte, dove Ottavio difende il cristianesimo. ed esaminerò qual materiale pagano sia passato, come a novella vita, nelle nuove dottrine da lui professate.

XV. — Nella foga della sua perorazione, Cecilio, un po' troppo sicuro di sè, s' era rivolto con parole alquanto acri a Ottavio. Lo riprende amorevolmente Minucio, e mentre loda il discorso di lui, e per la disposizione e per la varietà degli argomenti, gli fa notare esser pure suo dovere aspettare la confutazione di Ottavio, dovendo essi aver di mira non l'applauso, ma la dimostrazione della verità, « cum non laudi, sed veritati disceptatio vestra annitatur » (1). E prendendo le mosse alquanto più da alto, fa, all' usanza ciceroniana, alcune saggissime osservazioni generali su questo genere di dispute. In cui la verità può essere talora velata dai lenocini della parola, e il falso prendere l'apparenza di vero in modo così consistente da trascinar nell' errore gli uditori. Questo succede assai facilmente quando la verità non è di per sè molto chiara, e grande invece è la sottigliezza dell' oratore, come nel caso loro. Devono quindi aver gran cura nel vagliare il valor reale degli argomenti, e se per avventura da una parte vi sia anche molta abilità oratoria, ma non ragioni egualmente valide, si potrà lodare la valentia di chi le ha esposte, ma il giudizio non deve lasciarsi fuorviare; esso deve piegarsi soltanto davanti alla saldezza degli argomenti (2). Pertanto solo dopo aver sentito Cecilio si potrà, con un esame scrupoloso delle loro ragioni, sentenziare da qual parte stia la verità (3).

(1) Oct. XIV. 2.
(2) Oct. XIV. 7.
(3) Oct. XIV. 2.

XVI. — Interrotte così le due parti del dialogo con queste considerazioni, prende la parola Ottavio e si riattacca assai bene agli argomenti di Cecilio. Questi aveva affermato, in principio del suo discorso (c. V°), che l' uomo non può procurarsi una convinzione perfetta delle verità soprannaturali, e che la filosofia, per mantenersi nel suo campo, deve limitarsi allo studio dell' uomo e dei problemi che lo riguardano; ma poi nel seguito del discorso aveva dichiarata necessaria la fede e il culto degli dei. In questa incertezza, dice Ottavio, Cecilio é simile a quel viaggiatore, che, arrivato ad un crocicchio di vie, che gli sono tutte egualmente ignote, disperando di conoscere la buona, piuttosto che mettersi alla ventura, sta a contemplarle tutte, e si arresta nel suo cammino (1). Ma così facendo non si farà progredire d' un passo la scienza: i problemi stessi dell' origine e della destinazione dell' uomo si collegano con quello della divinità, e l' affrontarne la soluzione non supera punto le forze della mente umana, come aveva affermato Cecilio. Il cristianesimo ha indicato chiaramente quale é la via da prendere e non ha per questo sconfessato la coltura profana; anzi la vera e sana coltura, sia pur quella dei sommi filosofi romani, deve condurci al riconoscimento delle verità cristiane e in primo luogo dell' esistenza di Dio. Non vuole neppur penetrare tutti i misteri del Dio dei cristiani; basta essere convinti della sua esistenza; e in questo si trova d' accordo con quei filosofi che i pagani accettavano come autorità inconcusse. Ottavio infatti incomincia la sua dimostrazione quasi amplificando un periodo di Cicerone, del qnàle reca molte parole testuali. Così il filosofo latino: « Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum cælum suspeximus, cælestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur? » (2). E

(1) Oct. XVI. 3.
(2) Cic. De Nat. deor. lib. II. c. II. § 4.

Ottavio: « Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, cum oculos in cælum sustuleris...... quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? (1) ». E continua poscia riassumendo le ragioni che per un libro intiero Cicerone è venuto esponendo. Troviamo infatti nel II° nel De nat. deor. ampiamente dimostrato che la contemplazione del cielo, la regolarità e la costanza con la quale si muovono gli astri, l'avvicendarsi del giorno e della notte, la distribuzione dei mesi e degli anni, il succedersi regolare delle stagioni ci ammoniscono dell'esistenza d'un ordinatore supremo delle cose. Le quali considerazioni noi troviamo anche in Minucio Felice, e talora fatte con le medesime parole.

Lasciata poi agli astronomi la lunga trattazione che Cicerone fa degli astri, l'apologista cristiano scende alla terra per rispondere alla domanda dell'Arpinate: « Age ut a cælestibus rebus ad terrestres veniamus, quid est in his, in quo non naturæ ratio intellegentis appareat »? (2). E passano in rassegna entrambi i segreti mirabili della vegetazione e della nutrizione delle piante, della disposizione fisica della terra, della distribuzione delle acque. Del regno animale hanno le medesime considerazioni sui loro mezzi di difesa e di prensione dei cibi (3). Della costituzione fisica dell'uomo, per il quale fu creato tutto questo mirabile universo (4), ha Cicerone bellissime parole, delle quali piacemi riportare le seguenti, perchè quasi compendiate dal filosofo cristiano: « Primum eos homines humo excitatos, celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem cælum intuentes capere possent. Sunt enim e terra homines non ut in-

(1) Oct. XVII. 4.
(2) Cic. De Nat. deor. II 47.
(3) Ibid. II 47-52 e Oct. XVII.
(4) Ibid. II 53.

colæ et habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque cælestium.... Sensus autem interpretes ac nuncii rerum, in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et conlocati sunt, nam oculi tamquam speculatores altissimum locum obtinent » (1). E Ottavio più brevemente: « Ipsa præcipue formæ nostræ pulcritudo deum fatetur artificem: status rigidus, vultus erectus, in summo oculi vel in specula constituti, et omnes ceteri sensus velut in arce compositi » (2).

XVII. — Con espressioni non meno nobili fa risaltare la preminenza dell' uomo sui bruti, riportandoci pensieri comuni a molti scrittori pagani. « Cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona, in terramque vergentia nihil nata sunt prospicere nisi pabulum; nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in cælum datus est et mens et ratio.... sacrilegii vel maxime instar est humi quærere, quod in sublimi debeas invenire » (3). Parole che sembrano veramente un' imitazione di quel che Sallustio ci discorre sulla nobiltà umana in principio della sua Catilimaria, e ricordano quei versi tanto noti quanto belli di Ovidio:

« Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
« Os homini sublime dedit, cælumque tueri
« Iussit, et erectos ad sidera tollere vultus » (4).

In tanta bellezza dell' universo non dobbiamo soltanto ammirare l' armonia del tutto; ma ancora la saggia disposizione delle parti, per la quale l' Egitto riceve la sua vita dal Nilo, la Mesopotamia dall' Eufrate e l' India deve tutta la sua prosperità all' Indo « qui et serere dicitur orientem et rigare », i quali tre fiumi, e perfino nel medesimo ordine, sono recati ad esempio da Cicerone e da Minucio (5).

(1) Cit. De Nat. deor. II 56.
(2) Oct. XVII 11.
(3) Oct. XVII 2.
(4) Ovid. Metamorph. I 84.
(5) Cic. De Nat. deor. II 52 e Oct. XVIII 3.

L' ordine mirabile che abbiamo osservato, con la loro guida, in tutte le parti dell' universo, suggerisce ad entrambi la similitudine della casa, in cui tutto vi sia ben disposto; e come in questa il nostro pensiero si porta subito al padrone, che l'ha così ben ordinata, così dobbiamo pensare esservi un supremo regolatore del mondo (1).

Ma nessuno ha mai veduto quest' essere divino. A questa obiezione rispondono i due filosofi con lo stesso argomento: « Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen ut deum cognoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus (2)...... ». « Deum oculis carnalibus vis videre cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec adspicere possis nec tenere ? (3).

XVIII. — Fin qui si può dire che Ottavio non ha cercato che di scuotere quello scetticismo, o meglio, quella noncuranza in che vivevano Cecilio e la società d'allora riguardo alla divinità. Però non bastava aver provato l'esistenza d'una mente superiore: anche i pagani riconoscevano, almeno in teoria, il soprannaturale, ma esplicantesi in una moltitudine di dei, che rendeva ai loro occhi stessi complicata la mitologia. Il cristianesimo aveva proclamato l' unità di Dio e Ottavio si fa a dimostrarla. Qui, più che altrove, si mostra originale il nostro filosofo. Le cose nostre terrene, dice egli, prendono norma dalle celesti: ora nei nostri regni la monarchia è la forma di governo che non ammette rivalità tra i governanti (4); è la più comune;

(1) Cic. De nat. deor. II. 15 e Oct. XVIII. 4.

(2) Cic. Tusc. I.

(3) Oct. XXXII. 6.

(4) Tale è la persuasione di Tacito: Tosquam bellatum est apud Attium, atque omnem potestatem ad unum conferri pacis interfuit (Hist. l. I. 1); Unum imperii corpus unius animo regendum videtur (Ann. I), come lo era già di Omero:

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς Κοίρανος ἔστω
Εἷς βασιλεύς. Il. II. 204.

nel regno animale medesimo troviamo un solo re nell'alveare, un duce solo nel gregge ecc., quindi si deve, per analogia, argomentare che un Dio solo tenga l'impero del mondo (1). E detto quindi con mirabili espressioni degli attributi divini, prende a dimostrare che già implicitamente si trovava questa credenza nei pagani. Ne è prova la coscienza popolare, allorchè, tendendo supplichevoli le mani al cielo esclama: O dio, o dio buono, dio grande, se mi conceda Iddio ecc. Ma più chiaramente ancora convengono in questa credenza quegli scrittori che chiamano Giove padre degli uomini e degli dei. Quindi, dopo due citazioni, in proposito, del suo prediletto Virgilio, fa, a modo di Cicerone, una rassegna dei filosofi, che insegnarono uno essere il più alto, il più potente degli dei. E trova in questa corsa storica tanta concordanza, su questa verità capitale, col cristianesimo, che, sebbene i pagani diano carico di tanta novità ai cristiani, quasi vogliano sconvolgere tutti i sistemi filosofici esistenti, egli non si tiene dall'esclamare: « eadem fere sunt ista quæ nostra sunt » (2), quasi dica: il cristianesimo non è, come voi credete, così barbaro che voglia distruggere la vostra civiltà: esso non è che il paganesimo purgato de' suoi errori e fatto più razionale. Ed errori e stranezze e assurdità poteva davvero trovarne nelle credenze pagane. Molti anzi di quegli dei erano stati uomini, mortali come tutti gli altri, dei quali si conosceva la vita, come risulta dalla « Storia degli dei » scritta da Evemero, libro citato anche da Cicerone (3). Tutti costoro nacquero, vissero e morirono, il che non può riscontrarsi in dio, perchè « divinum id est quod nec ortum habet nec occasum » (4), la quale sentenza non è nuova dei cri-

(1) Oct. XVIII. 5. e segg.
(2) Oct. XIX. 14.
(3) Cic. De nat. deor. I. 42.
(4) Oct. XXI. 10.

stiani, ma si trova da Diogene Laerzio attribuita già a Talete: « τί τό θεῖον; τό μήτε ἀρχήν ἔχον, μήτε τελευτήν » (1). I medesimi sacrifizi, le pratiche religiose, e i misteri pagani non sono sempre nè seri nè edificanti, come non è sempre priva di difetti e di gravi superstizioni la forma che si attribuiva agli dei. Anche le opere loro li rivelano talora impotenti o dominati dalle medesime passioni che agitano gli uomini. E di quei gloriosi antenati che tutto questo credettero e praticarono che cosa dice egli? Fu ingannata la loro buona fede « maioribus autem nostris.... facilis in mendaciis fides fuit » (2). Il rigettarne quindi gli errori non è un mancar loro di rispetto, ma seguire il cammino incessante, naturale della mente umana verso la verità.

XIX. — Un argomento forte per Cecilio a provare l'esistenza e la potenza degli dei pagani erano stati i vaticini. Con essi si conobbe molte volte il futuro, e taluni capitani, che non rispettarono la volontà degli dei, resa manifesta dai loro sacerdoti, furono severamente puniti nella riuscita delle loro imprese (3); mentre, per lo contrario, toccò sempre gran ventura a quelli che la rispettarono. Con esempi tolti dalla medesima storia romana Ottavio gli prova che furono assai più le volte che gli dei si mostrarono impotenti a premiare oracoli rispettati o a vendicare quelli oltraggiati. L'oracolo era quasi sempre uno strumento in mano de' potenti per ingannare le moltitudini e trarle ai loro voleri. I responsi di Delfi su Pirro erano stati dettati da Ennio, ce ne assicura Minucio sulla autorità di Cicerone, il quale pertanto non prestava maggior fede a quelli

(1) Per quanto possa parer sospetta l'autorità di Diogene di Laerte, è certo che tal concetto della divinità da Senofane in poi entrò nel dominio della filosofia.

(2) Oct. XX. 3.

(3) Ibid. VII. 1. 4 ecc.

su Creso riferiti da Erodoto (1), e all' arte divinatoria degli Stoici (2). Anche la Pitia era stata indotta a vaticinare in favore di Filippo il Macedone (φιλιππίζειν); e la sua partigianeria era stata già svelata e bollata a sangue da Demostene (3). Del resto Minucio segue anche su questo punto la dottrina dello Arpinale. Mettiamo a confronto queste sentenze: « Primum latine Apollo numquam locutus est.... Præterea Pyrrhi temporibus iam Apollo versus facere desierat (4)... Quando autem ista vis evanuit? an postquam homines minus creduli esse cœperunt? (5) ». E Minucio: « De Pyrrho Ennius Apollinis Pythi responsa confinxit, cum iam Apollo versus facere desisset; cuius tunc cautum ed ambignum defecit oraculum, cum et politiores homines et minus creduli esse cœperunt (6) ». Che se qualche volta con l' ambiguità dell' espressione o con altro artificio riuscirono a imitare la verità, ciò va attribuito ai demoni. Spiegazione per vero molto comoda, che tronca il filo ad ogni discussione senza nulla risolvere, nella quale Minucio ha rimestato quanto sulla dottrina dei demoni ha potuto raccogliere dai filosofi pagani, e sopra tutti da Socrate e da Platone, modificandolo con la credenza cristiana. A loro ancora si deve quell' odio dei pagani contro i seguaci della nuova religione, e tutte le accuse loro dirette, perchè gli spiriti delle tenebre non potranno mai pacificarsi con la verità (7): Ma queste sono trame che i cristiani disprezzano: essi si proposero e si propongono sempre quei medesimi principî di onestà e di giustizia, di cui paiono soli depositari i pagani: sicchè voi dovete riconoscere,

(1) Cic. De divin. II. 56.
(2) De divin. II. 48.
(3) Cic. De. div. II. 57; Oct. XXVI. 6
(4) Ibid. II. 56
(5) Ibid. II. 57.
(6) Oct. XXVI. 6.
(7) Oct. XXVII. 8.

dice Ottavio, che anche noi siamo gente al pari di voi onesta, che cerca il bene sempre nelle sue azioni, non il male (1).

Sull'accusa di adorar cose ridicole e indecenti egli ha buon argomento per ritorcere l'accusa nei pagani medesimi, sventatala a carico di cristiani (2). E con altrettanto sdegno respinge su chi li credeva capaci di tanta efferatezza la calunnia di cibarsi delle carni innocenti di un bambino: « nemo hæc potest credere, nisi qui possit audere (3) ». Così delle cene incestuose, poichè noi cristiani, dice egli, « pudorem non facie sed mente præstamus..... cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam. Convivia non tantum pudica colimus sed et sobria..... gravitate hilaritatem temperamus casto sermone, corpore castiore (4) ».

XX. — Un punto nel quale il pensiero pagano non passava nettamente nel pensiero cristiano, e che non avrebbe certamente convinto un accademico come Cecilio, perchè toccante il domma, era la divinità di Cristo. Ottavio se la sbriga assai facilmente e si limita a rispondere al suo contradditore che i cristiani non adorano « hominem noxium et crucem eius (5) ». Questa affermazione ha dato molto lavoro ai critici. Il Bährens (6) ne ha fatto poco meno di un eretico, precursore di Strauss e di Renan. Il Boissier (7) dice non potersi venire a questa conclusione, perchè la trattazione è dovuta troncare al sopravvenire della notte, e lasciata incompleta col proposito di tornarvi su un'altra volta (8): Ma chi la dice incompleta

(1) Oct. XXVIII. 4.
(2) Oct. XXVIII. 10, XXIX. 1.
(3) Oct. XXX. 1.
(4) Oct. XXXI. 5.
(5) Oct. XXIX. 2.
(6) Bährens. — Prefazione alla sua ediz. di Lipsia.
(7) Boissier. — Loc. cit.
(8) Oct. XL. 2.

è Cecilio, non Ottavio, il quale, dovendo ragionare con un pagano e accademico, a cui vuol provare la verità del cristianesimo, o meglio, di un monoteismo rigoroso, ha dato allo scritto un' impronta del tutto umana, mantenendosi sempre nei limiti della ragion naturale. Questo modo di trattazione contribuisce a dare all'Octavius il suo carattere schiettamente romano, cui nè influssi orientali-semitici nè greci hanno alterato, perchè è una proprietà della filosofia popolare romana far servire la speculazione soltanto a sostegno dell'etica, il che accosta, come bene osserva l' Ebert, questa antichissima operetta cristiana, più di altre opere pagane della stessa epoca, ai luminari della filosofia del Lazio. Nella esposizione dei dommi della fede non solo non entra, ma, per mantenersi fedele a' suoi filosofi, pare perfino allontanarsi dalle dottrine cristiane, del che potè avere qualche rimprovero da apologisti posteriori (1). Poichè non parla nè di grazia, nè di lume soprannaturale, anzi quasi ne nega la necessità, affermando: « omnes homines.... natura insitos esse sapientiam (2) » che « veritas obvia, sed requirentibus (3) » che a conoscere la verità basta « sibi credere (4) »; opinioni professate appunto dalla filosofia pagana. « Unum bonum est, sibi fidere (5) ». Dei miracoli, seguendo Cicerone, esclude anche la possibilità, li dice « aniles fabulas.... quæ si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt (6) », ciò appunto che aveva detto il filosofo latino (7).

XXI. — Un'altra discordanza tra il cristianesimo minuciano e quello de' secoli posteriori la troviamo ancora là dove ci

(1) Kuhn — Der Octavius pag. 30. Cfr. anche Atenagora.

(2) Oct. XVI. 5.

(3) Id. XXXIII. 8.

(4) Id. XXIV. 4.

(5) Seneca. — Epist. XIII. 3

(6) Oct. XVI. 5.

(7) Cic. De divin. II. 22.

parla del culto che si deve prestare al vero Dio: culto sano, ragionato, sfrondato d'ogni pratica esteriore, da lui fortemente idealizzato e presentato in tutta la sua purezza e sublimità. Siamo incolpati, dice Ottavio, di non aver templi ed altari, e sia pur così: « quod enim simulacrum deo fingam, cum, si recte existimem, sit dei homo ipse simulacrum? Templum quod ei exstruam, cum totus hic mundus, eius opera fabricatus, eum capere non possit? Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrantus est pectore? » (1). Nè fa meraviglia che Minucio, ancora così vicino alle tradizioni evangeliche, alle prime scaturigini d' una religione che si proponeva di affratellare le genti con l'onestà e l'amore, ci parli un linguaggio così nobile ed elevato. La intendeva così anche il popolo di Roma nell'adorazione delle sue divinità? Quale profonda differenza! Non v'era rito, per quanto superstizioso ed assurdo, che non fosse stato dai sacerdoti pagani legittimato, e tutti Minucio li condanna con la più arguta festività. Voi adorate statue di legno, di marmo e anche d'argento e d'oro, ma di questi vostri dei giudicano assai meglio gli uccelli che nidificano nelle loro bocche e i topi che li rodono e i ragni che intessono sulla loro faccia le loro tele. Le pratiche vostre ci farebbero ridere, se non ci movessero a compassione. Nel cuor dell'inverno andate scalzi ai vostri templi, vi coprite di rozzi vestiti, propiziate gli dei ferendovi a sangue, portate per le vie i vostri dei come tanti accattoni e li accompagnate con stendardi e con vecchi scudi (2). E rimproverate a noi di non aver le vostre pratiche religiose? Non abbiamo neppure i vostri riti superstiziosi, non i sacrifizi impudichi, ma la purita della mente e l'onestà delle nostre azioni; e le sue parole meritano veramente d'essere qui riportate anche per coloro che sosten-

(1) Oct. XXII. 1-2.
(2) Oct. XXIV. e passim.

gono aver sempre il cristianesimo mantenute intatte quelle dottrine che lo fecero un giorno vincitore del paganesimo: « Hostias et victimas deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia. Igitur qui innocentiam colit deo supplicat, qui iustitiam deo libat, qui fraudibus abstinet propitiat deum, qui hominem periculo subripit, deo opimam victiman cædit. Hæc nostra sacrificia, hæc dei sacra sunt: sic apud nos religiosior est ille qui iustior (1) ». Ripetetele queste auree parole a quei signori della Sacra Inquisizione, « che pontificavano sulla piazza, dove per loro volere era stato drizzato il patibolo (2) ». Anche ai nostri giorni vediamo in uso molte di quelle cerimonie condannate da Minucio e non è difficile vederne la ragione. La moltitudine, maggiormente attaccata alle sue tradizioni, non si seppe liberare da tutte le sue usanze superstiziose, delle quali alcune furono sradicate, mentre altre molte passarono subito o più tardi nel cristianesimo. Di più la fantasia popolare ha bisogno d'essere fortemente impressionata dallo spettacoloso e dal lusso degli ornamenti: ma Minucio non parla al volgo, sono i dotti ch'egli vuol convincere, e possiamo ben credere che una religione, messa da lui in termini così nobilmente puri, interpretava assai meglio del paganesimo il pensiero de' suoi più grandi filosofi, ai quali, a Cicerone specialmente (3), più che agli scrittori cristiani, s'accosta, su questo argomento il nostro apologista.

XXII. — Nell'esercizio della virtù e nella norma direttiva delle umane azioni Minucio, più che all'eclettismo di Cicerone, si accostò alla robusta e perfino esagerata concezione dello

(1) Oct. XXXII. 2-4.
(2) Rizzatti. — Varietà di storia Nat. — Torino, Bocca 1901, pag 9.
(3 Cic De nat. deor. II. 28.

Stoicismo. Per Minucio, come per lo stoico, è fonte d'infelicità il desiderio sfrenato delle ricchezze, e non solo non è disonorevole la povertà « quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria (1) », ma con essa compiamo meglio e più facilmente il nostro pellegrinaggio sulla terra, non distolti dalla corruzione e dai vizi che sogliono accompagnare le ricchezze, poichè « magno viatico breve vitæ iter non instruitur, sed oneratur (2) ». Quindi, dice Ottavio, noi cristiani più delle ricchezze desideriamo la bontà: « malumus nos bonos esse, quam prodigœs (3) ». Del resto dal momento che la natura s'è presa cura di noi, ci ha vestiti, allevati e ci nutre, possiam dire di aver fatto già un gran passo sulla fortuna fattaci dalla nascita, perchè: « nemo tam pauper potest esse quam natus est » (4), pensiero tolto di peso da Seneca, « nemo tam pauper vivit quam natus est » (5). Come le ricchezze, così i natali non nobilitano l'uomo: solo la virtù può renderci eccellenti: « Omnes pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur » (6). Ma questa virtù non si può conseguirla senza sforzo; la via che mena ad essa è irta di difficoltà, lo dice Seneca: « Calamitas virtutis occasio est » (7), le quali parole ricorrono anche sulla bocca di Ottavio: « Calamitas sæpius disciplina virtutis est » (8). I difetti inerenti alla natura nostra fragile, le avversità, da cui siamo colpiti, non sono mali irrimediabili, sono gli avversari nostri, contro cui dobbiam lottare; nella vittoria è riposto il nostro merito: « Verberat nos, et lacerat fortuna. Patiamur

(1) Oct. XXXVI. 3.
(2) » XXXVII. 9.
(3) » XXXVI. 7.
(4) » XXXVI. 5.
(5) Seneca — De Prov. cap. VI.
(6) Oct. XXXVII. 10.
(7) Seneca — De Prov. IV.
(8) Oct. XXXVII. 10.

non est sævitia, certamen est » (1). La qual sentenza imitando Minucio: « Quod corporis humani vitia sentimus et patimur non est pœna, militia est. Fortitudo enim in infirmitatibus roboratur » (2). Senza questa fortezza non vi è vera virtù: La lotta contro le cattive inclinazioni e contro le avversità ritempra e ingagliardisce gli animi: chi non ha imparato a lottare non ha imparato a vincere e quindi a essere virtuoso. Lo dicono Seneca e Minucio: « Omnia adversa exercitationes putat..... Marcet sine adversario virtus » (3). — « Vires et mentis et corporis sine exercitatione torpescunt » (4). Non si dovrà pertanto maledire la mano di Dio, che ci manda le difficoltà della vita, bensì dovremo benedirla, come quella che ci offre il mezzo di provare e rafforzare la nostra virtù. Da Dio e con questo fine ci son mandate tutte le avversità: « Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet » (5), alle quali parole rispondono quelle di Minucio: « Deus..... unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur » (6). L' essere provati con le avversità è anzi un segno della predilezione divina, come è un segno di maggior considerazione essere mandati dal generale ad una missione difficile; e allo stesso modo che nessuno di costoro, uscendo dal campo, dice: « male de me imperator meruit » sed « bene iudicavit » (7), così nella vita « idem dicant quicumque iubentur pati timidis ignavisque flebilia » (8).

(1) Seneca — De Prov. IV.
(2) Oct. XXXVI. 7.
(3) Sen. De Prov. II. — Cfr. anche cap. IV. possim.
(4) Oct. XXXVI. 8.
(5) Sen. De Prov. IV.
(6) Oct. XXXVI. 9.
(7) Sen. De Prov. IV. Cfr. c. II e IV.
(8) Sen. De Prov. IV.

Anzi dobbiamo temere di più quando Dio ci manda ogni cosa a modo e verso, che quando ci manda le tribolazioni. Chi vive nelle ricchezze, negli onori, nelle cariche è portato in alto affinchè gli sia più grave e più doloroso il capitombolo, « miseri in hoc altius tolluntur ut decidant altius » (1); ovvero ha sopra di sè l' occhio vigile di Dio che lo segue, che lo vede farsi sempre più debole nella sua vita facile e sfaccendata, e lo colpirà al momento opportuno, quando non saprà resistere, e allora gli sarà ben più pesante il giogo: « Eos quidem quibus parcere videtur, molles venturis malis servat » (2).

Seguendo la dottrina dei due filosofi dovremo conchiudere che le avversità sono il contrassegno per distinguere i buoni dai malvagi, o una prova per valutarne la forza; precisamente come il fuoco fa dell' oro « Ignis aurum probat, miseria fortes viros (3) » — « ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur (4) ».

XXIII. — Riguardo a la distruzione finale del mondo non troviamo ancora in Minucio la dottrina cristiana: egli si limita a dire quanto ne pensarono gli Stoici, che l' universo debba essere consumato dalla forza del fuoco. (5) Il quale, secondo lui, sarà causato dalla mancanza dell' acqua, alimento, o per meglio dire, principio originario delle cose, come riteneva la scuola ionica. Anche Platone e gli Epicurei, soggiunge, si accostarono a questa opinione. Con la stessa rapidità tocca dell' immortalità dell'anima, dottrina propugnata già, fra gli altri

(1) Oct. XXXVII. 7.
(2) Sen. De Prov. IV. e passim.
(3) Sen. De Prov. V.
(4) Oct. XXXVI. 9.
(5) Στοικοί κόσμον ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ αἴτιον θεόν, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν (Philo-Quod mundus sit corruptibile).

da Pitagora e da Platone, e adombrataci in molti fenomeni naturali, quale il tramontare e il sorgere del sole e delle stelle, il cadere dei fiori seguito dal loro rinverdire, il germogliare dei semi dopo che furono sepolti nella terra. Che se non s'indugia su questo punto di capitale importanza quanto ci saremmo aspettato, non dobbiamo argomentare che non vi annettesse molta importanza. Anche qui, come altrove, vuol conservare al dialogo il suo carattere di conversazione familiare, guardandosi dalle troppo sottili disquisizioni, e sostituisce alla gravità degli argomenti l'autorità di filosofi, precisamente come aveva fatto per l'esistenza di Dio, e come allora, così anche adesso, ci dice bastargli sapere che quei grandi pensatori, nella cui venerazione si trova d'accordo con Cecilio, hanno riconosciuto questa verità (1).

XXIV. — A questi grandi scrittori pagani lo avvicinano, oltre le dottrine da lui professate, anche, e forse più, i pregi del suo stile. Già il Tiraboschi (2) li trovava mirabili e con lui consentirono di poi quasi tutti i critici. Dei quali molti riconobbero in Minucio i caratteri dello stile africano: e che africano egli sia stato si può concedere per molte ragioni, ma l'*africità* non turba in lui la purezza della lingua, ch'egli maneggia sempre con molta padronanza. Ai suoi tempi erano in onore a Roma le declamazioni dei sofisti, a immagine dei quali gli scrittori latini correvan dietro al retorico turgido e altisonante. Poco prima dei tempi di Minucio, Quintiliano aveva già avvertito questo decadere delle lettere e dell'arte latina, e aveva inveito contro quelli scrittori che, « neglecto rerum pondere et viribus sententiarum », (3) cercavan solo l'ampollosità della forma, e aveva proclamato che la leziosaggine delle pa-

(1) Oct. XXXIV-8.

(2) TIRABOSCHI - St. della Lett. it. l. III c. 2.

(3) Quint. Inst. IX. 3. 100

role e la gonfiezza dello stile uccidono il sentimento, in cui risiede l' arte vera: « cum nimia in his rebus cura verborum deroget adfectibus fidem, et ubicumque ars ostentatur. veritas abesse videatur » (1). Anche la prosa di Minucio è calda e colorata, ma l' uso delle figure, mentre non turba la sincerità de' suoi affetti, nulla toglie alla gravità de' suoi argomenti.

Egli stesso nota, e l' abbiamo visto, che non bisogna lasciarsi trascinare dal calore dell' eloquenza, ma dalla solidità delle ragioni, e che si può ben ammirare in un oratore l'abilità e l' arguzia, ma nel giudicare delle opinioni da lui sostenute dobbiamo por mente soltanto a ciò che é giusto e vero. E questi insegnamenti li mette in pratica lui per il primo, poichė il suo discorso procede ora calmo e limpido, come si conviene a sottil ragionatore che vuol conquidere con la forza degli argomenti, ora caldo e veemente, come quando vuole allontanare da sè e da' suoi accuse basse e infondate. Nell' un caso e nell' altro non si scosta mai da quel senso fine dell'arte e da quella squisita eleganza, ch' egli, uomo coltissimo, venerava nei suoi grandi maestri.

XXV. — Non mi fermerò a fare considerazioni particolari sulla lingua e sulla grammatica minuciana; mi limiterò ad alcune osservazioni su due proprietà che mi paiono caratteristiche del suo stile: la « verborum concinnitas », e l'uso dell'asindeto. Di « sermonis concinnitate » dà lode lui stesso al discorso di Cecilio (2), e veramente tutto il dialogo risente la cura ch'egli pose nel rendere i suoi periodi ben torniti e armoniosi con questa corrispondenza simmetrica e ritmica nello stesso tempo dei loro membri. Questa dote, mirabilmente atta ad accarezzare l' orecchio degli uditori, dovette essergli familiare nelle orazioni forensi, e per raggiungerla anche in questo scritto egli

(1) Quint. Inst. IX. 3. 100.
(2) Oct. XIV. 2.

non teme di ricorrere ad espressioni per fino arrischiate come queste « omnes homines...... nec fortuna nanctos sed natura *insitos esse* sapientiam », (1) forse l'unico esempio in cui insitos esse è usato con l'accusativo per simmetria al nanctos esse. « Quidquid famæ licet fingere illis erat libenter audire », (2) costruzione volgare che non ha riscontro nei buoni scrittori, usata qui per ragione di concinnità. « Deus aureus vel argenteus..... conflatur, tundibur malleis et incudibus figuratur », (3) in cui l'uso classico avrebbe voluto « in incudibus », come si son tosto affrettati a interpolare i diligentissimi critici Meurs e Bährens, mentre quell' *in* non si trova nell'unico codice che ci ha tramandato l'Octavius, e l'ablativo puro risponde al *malleis* che precede.

Per rompere la soverchia rigidezza che verrebbe al discorso da questa disposizione simmetrica delle parole e delle proposizioni, si serve anche lui, abbondantemente, delle figure retoriche, con cui dà vita e colore allo stile. Dell'asindeto ha fatto un uso assai più abbondante che delle altre, sia del δίκολον o dissolutio bimembris, come lo chiamavano i latini, sia del τρίκολον o dissolutio tergemina, come lo chiama Gellio, e perfino del τετράκολον e del πεντάκολον. Del bimembre son pochi gli esempi. Era figura antica e quasi plebea rimasta in qualche antica formola di giuramenti, poi scomparve nell'età aurea per ricomparire negli scrittori dell'età più tarda come in Frontone, in Plinio il giovine, in Arnobio. Anche in Minucio se ne trova qualche esempio, sebbene non del tutto certo; perchè il codice dell'Octavius ci pervenne così guasto da permettere ai critici di sbizzarrirsi in congetture. I meno incerti son forse questi due: « sibi *mortuis extinctis*,.... acternitatem repromittere » (4) e

(1) Oct. XVI. 5.
(2) » XX. 3.
(3) » XXIII. 12.
(4) Oct. XI. 3.

« totum corpus *uri cremari* sine ullis eiulatibus pertule-
« runt » (1), che pure il Bährens e altri editori trovarono il modo di cambiare. L'asindeto di tre membri é il più usato. Serve a dar libero sfogo all' irruenza della passione e ad investire l'avversario. Ai tempi di Minucio se ne faceva un largo abuso nelle declamazioni e negli esercizi retorici. Anche il nostro apologista l' ha usato abbondantemente nel suo dialogo, a cui dà sovente un' intonazione retorica. Però a sua lode va notato il retto discernimento con cui ne ha regolato l' uso. Mancano quasi affatto asindeti nella parte introduttiva, di forma espositiva, e in quella, espositivo-dialogica, in cui fa alcune considerazioni sul modo di disputare. Se ne riscontrano molti invece nei due discorsi di Cecilio e di Ottavio, e più in quello che in questo, il che può avere una ragione nel fatto che Cecilio parla in forza d'un risentimento e quindi concitato, Ottavio ha dalla sua la calma e la convinzione ferma e serena. (2) Non mancano infine asindeti di quattro o anche di cinque membri; ma la loro disposizione é sempre tale da renderne la lettura facile e piacevole. In queste enumerazioni, asinditiche o no, ha saputo poi trarre ottimi effetti dalle disposizioni chiastiche, nel che, dice il Norden, superò ogni altro scrittore greco o latino. Es. « Sit Thales milesius omnium primus, qui primus omnium de cælestibus disputavit » (3); « cum igitur aut fortuna cæca, aut incerta natura sit » (4) « gravitate hilaritaten temperamus casto sermone, corpore castiore » (5); « nunc tamen aliqua animo subsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectæ institutioni necessaria » (6) etc.

(1) Oct. XXXVII. 4.

(2) Non ho recato esempi speciali di questo asindeto perchè é assai facile riscontrarne anche in una lettura affrettata.

(3) Oct. XIX. 4.

(4) Oct. VI.

(5) Oct. XXXI. 5.

(6) Oct. XL. 2.

Per conchiudere, lo stile minuciano non va del tutto esente dagli artifizi retorici del tempo, ma questi, parcamente usati, non lo rendono turgido nè affettato, quasi sempre gli dànno un'elevatezza e un calore non comuni, come nelle prime pagine in cui parla di Ottavio e della gita di Ostia; in quelle in cui tocca degli attributi divini, della morale e del culto cattolico, che resteranno sempre pagine classiche dell' apologetica cristiana. Accanto a questi non mancano tuttavia brani d'una semplicità che si avvicina a quella dello stile biblico: basti il seguente periodo con cui si chiude il dialogo e col quale chiuderò anch'io le mie osservazioni: « Post hæc læti hilaresque discessimus, Cæcilius quod crediderit, Octavius quod vicerit, ego quod et hic crediderit et hic vicerit ».

In tutto questo esame dell' Octavius, in cui abbiam veduto qual larga messe Minucio abbia tratto dal paganesimo, di due cose abbiam potuto persuaderci: Il cristianesimo minuciano è una religione piacevole, soave, direi quasi sorridente, per l'amore e la speranza che lo informano; un monoteismo rigoroso, ma non inviluppato di dommi, e spogliato per fino di ogni pratica di culto, che non sia culto interno riguardante l'onestà e la rettitudine, con la quale, meglio che con ogni altra pratica religiosa, possiamo renderci simili e dare onore a Colui, che per essenza è la bontá e la giustizia. Secondariamente il paganesimo è condannato nelle sue superstizioni: ma nella parte sua vera ed elevata, quale fu concepito e praticato dai grandi filosofi, ha tali punti di contatto con la nuova religione, che la linea di condotta, tracciata da Socrate e da Platone, da Cicerone e da Seneca, non é, in fondo, differente da quella che si propongono i cristiani. Nè fu senza ragione per Minucio seguire questo metodo di trattazione. Egli era uomo

colto, appartenente alla società più eletta di Roma. Il suo dialogo non era destinato al volgo, ma a quella classe medesima, a cui egli apparteneva, e della quale doveva conoscere le aspirazioni e gli ideali. Questa gente bisognava condurre alla religione non con lo stordirla raccontandole miracoli od altre cose straordinarie operate dai cristiani, ma con la persuasione. Molti di costoro non avevano abbracciato il cristianesimo e gli si mostravano tuttora avversi, perchè il seguirne le dottrine importava, nel concetto generale, di rinunciare agli affetti più puri e più santi della famiglia, di staccarsi da tutte quelle reminiscenze giovanili che lusingavano il loro amor proprio, come di una grandezza conseguita in virtù delle proprie opere. Bisognava ancora, a loro credere, lasciare quegli studi prediletti dei loro filosofi che furono l'ammirazione del mondo e che parean rifiutati dal cristianesimo, per studiare gli scritti degli apostoli, che da semplici operai fattisi seguaci di Cristo in età non più fatta per gli studi, avevano da lui attinto quel tanto che bastasse per scriverne le dottrine. Diciamo il vero: il loro orgoglio con la conversione veniva intaccato non poco. E Minucio Felice, ed altri suoi compagni, mettiamo pure Ottavio e Cecilio, erano stati pagani e si erano convertiti. Occorreva, per così dire, una giustificazione, una prova, che, abbracciando le dottrine cristiane, non avevano rinnegato l'affetto dei loro cari, le nobili tradizioni di Roma e quello splendore, che, conseguito con le armi, con le lettere e con le arti, aveva reso così smagliante la società di quel tempo. Era necessario dimostrare che erano tratti in errore quelli che di ciò avevano potuto persuadersi, che anzi la nuova religione, riconducendo a più sani principî i costumi degli uomini, poteva richiamare ad una vita nuova e più florida la società, che sotto l'impero aveva cominciato a sfibrarsi: che tutto quell'esteriore di gloria dell'antica civiltà sarebbe stato da lei rispettato e consacrato;

che le lettere e le arti, inspirandosi ai nuovi e vivi ideali religiosi, venivano nobilitate quasi da un alito divino, e avrebbero toccato nuove altezze fin allora inesplorate. Era necessario convincere i pagani che la dottrina del Cristo, infondendo nella compagine del vecchio organismo nuova forza, e facendo quasi circolare nelle sue vene il sangue giovanile d'uno spirito nuovo, l'avrebbe fatto di nuovo robusto, preparato a nuove vittorie e a nuovi trionfi. Questo, a mio credere, fu lo scopo che si propose Minucio Felice nello scrivere il suo Octavius.

O. BOTTERO.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

L. Busse: *Geist und Körper, Seele und Leib*; pp. X, 488. Lipsia, libr. ed. Dürr, 1903.

G. B. Grassi Bertazzi: *L' inconscio nella filosofia di Leibnitz*; pp. VIII, 372. Catania, Giannotta, ed., 1903.

F. Masci: *Il materialismo psico-fisico e la dottrina del parallelismo in Psicologia;* pp. IV, 283. Napoli, tip. dell'Università, 1901.

R. Mondolfo: *Un psicologo associazionista;* E. B. De Condillac; pp. 125. Palermo, Sandron ed., 1902.

P. De Nardi: *Della Psicologia cerebrale;* pp. 78. Forlì, tip. lit. Democratica, 1902.

F. Pietropaolo: *Il problema psicologico; positivismo e parallelismo;* pp. 165. Nicastro-Tropea, tip. Nicotera, 1902.

G. Richard: *L' idée d' évolution dans la nature e l' histoire;* pp. IV, 406. Parigi, Alcan ed., 1903.

1. Il problema del nesso psico-fisico è un problema di metafisica? Secondo quello che s'intende per metafisica; su di che sarà bene che ci mettiamo d' accordo, per evitare equivoci. Il Masci (pp. 91 sg.) e il Pietropaolo (p. 43) intendono per metafisica una dottrina costruita deduttivamente sul fondamento di certe idee generali (nel caso nostro, l' idea fondamentale sarebbe quella di sostanza), per cui mezzo la mente s' immagina di toccare l' ultimo fondo della realtà, mentre non sono che meri residui mentali (1). Io mi servirò del termine di metafisica in un significato un po' diverso; e cioè per denotare una

(1) Che le idee astratte siano residui mentali (o, come io dissi altra volta, prodotti d' un logoramento psichico) mi pare evidente. Ma dubito, se la mala riuscita delle deduzioni filosofiche sul fondamento di idee generali sia da attribuire al non essere le idee stesse nient'altro che tali residui. Un termine assume un significato, in quanto viene associato con un residuo; p. es., *forza*. Quando però l' uomo possiede un certo numero di termini, significativi nel detto modo, finisce, adoperandoli, col convertirli in meri *simboli;*

dottrina, sia pure fondata sull'esperienza, alla quale s'attribuisca un valore definitivo, che venga ritenuta vera sotto ogni aspetto. P. es.: che una materia *esista* (indipendentemente da ogni soggetto), è una proposizione fondata sull'esperienza, e senza dubbio vera, in quanto è fondata sull'esperienza, ossia in quanto esprime una certa formazione psichica; ma è una proposizione, che regga ad *ogni* critica? Non cerco; ma crederla tale è, a mio senso, attribuirle un valore metafisico. Del problema psicologico accennato sia messa innanzi una soluzione qualsiasi (n'avremo da esaminare brevemente cinque); domando: la soluzione considerata, è vera sott'ogni aspetto, o sotto qualche aspetto determinato solamente? Nel primo caso, è una soluzione metafisica; nel secondo, non può eliminarne definitivamente nessun'altra; è una soluzione ipotetica. E non

vale a dire, col non attribuire più ad essi altri significati, che quelli costituiti appunto dalle relazioni generali che (in virtù dell'uso, reso possibile dalle dette associazioni, cioè dai significati primitivi) si sono stabilite tra di essi. Ora: supposto che le relazioni, dalle quali i simboli ricevono il loro valore simbolico, si siano formulate con precisione in certi postulati, e che si sia trovato modo di rendere le combinazioni de' simboli non dipendenti da nient'altro che dal loro valore simbolico (ciò che si è fatto nella matematica); la deduzione a base di simboli può avere, in ordine alla realtà, quel valore, che il M. e il P. negano (giustamente) alla deduzione a base di idee-residui. E ciò è provato dalle utili applicazioni che si fanno della matematica alla fisica. Eppure un simbolo è una mentalità anche più astratta della più astratta idea-residuo. Dunque l'illusorietà delle deduzioni a base di idee-residui non dipende dall'astrattezza di queste. La mala riuscita dei tentativi della vecchia metafisica è dipesa da queste due circostanze, che: 1° le sue idee erano inadeguate, come sempre; 2° la loro inadeguatezza non veniva scoperta, nè quindi corretta, perchè il confronto delle deduzioni con delle nuove osservazioni, o non si poteva fare, od era trascurato. I simboli non ci fanno *conoscere* la realtà. Ma supponiamo, che tra un primo dato reale, R, e un certo sistema di simboli, S, vi sia corrispondenza. Siasi S trasformato in S_1, con un processo deduttivo; *se ed in quanto* la corrispondenza tra R ed S è vera, ci sarà pure corrispondenza tra S_1 e un nuovo dato reale R_1. Interpretando S_1, come si era interpretato S, abbiamo allora una conoscenza oggettiva dedotta. E se le nuove osservazioni svelano, che il nuovo reale non corrisponde ad S_1? Vorrà dire, che nemmeno tra R ed S non c'era la corrispondenza supposta; e modificheremo S in conseguenza. Nel fatto, si verifica sempre questo secondo caso (benchè molte volte non paja, perchè le nostre osservazioni sono soltanto approssimate, e fatte a distanze di tempo relativamente troppo brevi). Perciò, neanche la deduzione a base di simboli non può prescindere dall'esperienza. Senza notare, che i soli simboli, in ordine ai quali sia certa l'esattezza formale delle deduzioni,

importa, che non si fondi su nessun' ipotesi formulata esplicitamente. Su questo punto concordo in tutto col Busse (pp 67-86). Noto, che risolvere metafisicamente un solo problema non è possibile; sappiamo forse quali modificazioni produrrebbe, sulla nostra conoscenza d' un complesso di fatti, la conoscenza definitiva che s'acquistasse dei fatti d'un altro complesso (1)?

2. Apparentemente, certi fatti fisici sono cause, cert' altri sono effetti, di certi fatti psichici. Si cerca, se questa sia soltanto un' apparenza; se cioè l' opinione comune in proposito, che di certo è vera sotto un aspetto, e precisamente in quanto esprime una certa formazione empirica, regga alla critica. Ai termini correlativi di causa e d' effetto conserviamo senz' altro l' accezione comune, sufficientemente esatta e determinata, per quanto riguarda l' uso che ne dobbiam fare (2). Ma, relativa-

sono i matematici, non applicabili ad ogni cosa. Dove non ci si può valere della matematica, il simbolo non si svincola quasi mai dall' idea-residuo; il che diviene spesso cagione d' errori formali e di sviste oggettive. Tuttavia, l' uso del simbolo come simbolo *puro* non è impossibile, e i risultati che se n' ottengono, se non sono così utili come quelli ottenuti dall' applicazione della matematica alla fisica, sono tuttavia utili. Dall' esperienza non si può prescindere *mai*, per le ragioni dette. Ma rimane stabilito, che l' essere, le *idee*, semplici *residui mentali*, non esclude che un discorso, istituito su *termini*, significativi dapprima perchè associati coi detti residui, ma *usati simbolicamente*, non possa aver un valore oggettivo. Il che riduce di molto le conseguenze, che p. es. il Wundt ha dedotte dalla critica dell' *idea* di sostanza; conseguenze, che in gran parte si fondano sull'aver trascurato l'uso simbolico del *termine* di sostanza. Si cfr. una mia recensione nel numero di Marzo-Aprile della *Rivista filosofica*, a. c.

(1) Cfr. CH. DUNAN: *Essais de Phil. gén.*, Parigi 1903: la metafisica è una concezione di qualcosa, nella quale entra, più o meno chiara e distinta, una concezione d'ogni cosa (p. 436); il sistema vero e perfetto sarebbe quello, in cui tutte le verità potessero trovar posto, e apparire in armonia; un tal sistema suppone una conoscenza compiuta e adeguata d' ogni cosa (p. 437).

(2) L' esperienza comune, *organizzandosi*, ha messo in rilievo, nel vario complicato succedersi di fatti fisici e psichici, alcune successioni come costanti; questa costanza di successioni si esprime, dicendo che certi fatti son cause di cert'altri. La questione, che discutiamo, è, se la riflessione filosofica possa modificare, ed in che senso, l'organizzazione spontanea dell'esperienza, e quindi i concetti, che ne sono l' espressione. Un bimbo, come qualche uccellino, crede di nascondersi, nascondendo la testa; non lo crederà più tra un anno. L'organizzazione spontanea dell' esperienza passa per diversi gradi. Forse, aiutandoci con que' mezzi, di cui dispone l'uomo culto, si può oltrepassare l'ultimo suo grado, di tanto (o più) di quanto l'ultimo suo grado oltrepassa uno degli anteriori.

mente alle connessioni de' fatti fisici tra loro, la scienza ci somministra alcune nozioni, delle quali anche la psicologia è in obbligo di tener conto. Esaminiamo il così detto principio della permanenza quantitativa dell'energia, e dell'essere la natura fisica chiusa in sè stessa (non potere una causa fisica avere altri effetti, che fisici; nè un effetto fisico altre cause, che fisiche). Il Busse (pp. 382-403, e 451-74) nota giustamente, che nè l'uno nè l'altro non è dimostrabile a priori (1). Il loro unico fondamento è l'esperienza. Ora, se consideriamo un sistema di soli fatti fisici, è ben chiaro, che questi non possono connettersi, che tra loro; ma poichè vi sono de' sistemi di fatti *e* fisici *e* psichici, ammettere, che anche in questi i fatti fisici debbano essere connessi soltanto tra loro, e i psichici soltanto tra loro, è assumere un postulato nuovo del quale si deve provare la validità, non indurre legittimamente. Quanto al principio della permanenza dell'energia (2), il B. afferma esserne impossibile la verificazione sperimentale, non essendoci sistemi assolutamente sottratti ad ogni scambio d'energia con l'esterno. Ammettendolo, la possibilità che cause psichiche producano effetti fisici o viceversa, rimane esclusa (vedremo più avanti, che per il viceversa la possibilità non è punto esclusa definitivamente); ma appunto si cerca, se lo si deva ammettere; credere, che l'impossibilità d'una connessione causale psico-fisica ne sia senz'altro dimostrata, è cadere in una petizione di

(1) A parer mio (e temo di non essere in ciò d'accordo col B), nessuna proposizione, che valga di qualcos'altro che di certe nostre idee, considerate esclusivamente come nostre, può essere razionalmente evidente o dimostrabile. Che, tra due mie idee, io possa riconoscere una relazione necessaria (il negar la quale sia lo stesso che abbandonare una almeno di quelle idee) è manifesto. Ma perchè io sia certo, che la relazione tra le mie idee vale per qualcos'altro, devo sapere, che le mie idee non sono semplicemente certe idee, che ho; ma sono le idee vere di qualcos'altro. E questo non posso sapere, se non confrontando le mie idee con altro; con che altro, se non con un dato empirico? L'esperienza è dunque sempre necessaria a stabilir il valore oggettivo d'una verità razionale evidente o dedotta. Le scienze deduttive del reale (p. es. la meccanica) non possono prescindere da certi postulati; e le loro deduzioni valgono pel reale, se ed in quanto i postulati valgono per il reale.

(2) Che l'A. distingue da quello dell'equivalenza: certo con ragione. Si cfr. tuttavia la nota alla fine di questo §.

principio. Senza contare, che il principio urta contro le difficoltà della dottrina atomica: non si comprende, come nell'urto di due atomi assoluti possa non esservi perdita di forza viva; questi atomi non potendo essere elastici.

A me pare, che la permanenza dell'energia (quando si considerino soltanto relazioni tra fatti fisici) sia induttivamente molto più accertata che l'A. non creda. Una palla viene scagliata verticalmente in alto, con una velocità iniziale v; sale a una certa altezza, quindi ricade; siamo certi, che alla fine della caduta possiede di nuovo la velocità v? Le misure non sono esattissime; ma il supporre, che la velocità riacquistata sia $v_1 < v$, importerebbe, che l'accelerazione di gravità, che era g mentre la palla é salita, fosse $g_1 < g$ quando la palla é discesa. E non c'é alcun motivo per assumere una tale ipotesi. Del resto: dato, che l'accelerazione di gravità, o più in generale quella di gravitazione (tra due corpi di certe masse a una certa distanza). possa variare (cosa che non sarei alieno dall'ammettere), o dovremmo ricostruire la fisica su basi affatto nuove, attualmente nemmeno immaginabili, o ammettere, che la variazione sia un *effetto* di altre cause fisiche. Rispetto alle quali risorge la questione, se l'energia perduta sotto una forma in conseguenza dell'accelerazione diminuita, non si sia conservata quantitativamente la medesima sott'altra forma. La trattazione matematica *compiuta* d'una questione di fisica presuppone sempre come postulato la permanenza dell'energia sotto una qualche forma; ebbene, delle trattazioni matematiche di questioni fisiche se ne son fatte tante, che se il postulato non fosse vero, una qualche discrepanza *essenziale* (non riferibile alla sola inesattezza delle osservazioni) avrebbe dovuto manifestarsi. Che l'energia sia permanente, ne siamo così certi, per questo conto, come siam certi di vivere in uno spazio euclideo. Non conosciamo sistemi sottratti ad ogni azione esterna; ma le azioni esterne, a cui é soggetta p. es. una macchina, si possono misurare con molta precisione, il che rende possibile di prescinderne, usate certe cautele. Tenuto conto delle sole azioni interne, rispetto alle quali la macchina é un sistema chiuso, mai e poi mai non risulta, che per essa il detto postulato non valga. Sicché l'assumerlo per ogni sistema chiuso, è

indurre legittimamente, è l'unica induzione consentita dai fatti. Che la somma totale delle energie non sia in nessun modo calcolabile, non importa; il postulato ha un significato, in quanto afferma, che l'energia non può diminuire in un sistema, senza ridistribuirsi comunque su altri sistemi; proposizione questa, ch'è indipendente affatto dalla possibilità di determinare la somma totale, e che da nessun fatto è revocata in dubbio (1). Contuttociò, io non *affermo*, che il postulato sia metafisicamente vero; mi sembra bensì di poter affermare, non avere il Busse dimostrato, nè reso probabile, che sia metafisicamente falso. Il problema psicologico, di cui trattiamo, egli ha diritto di risolverlo, assumendo la falsità del postulato (poichè nessuno ne ha dimostrato la verità metafisica): altri ha un diritto, per lo meno uguale, di risolverlo assumendo la verità del postulato (perch' egli non ne dimostra la falsità metafisica). Otterremo così due (o più) soluzioni dello stesso problema; tutte ipotetiche: tra le quali si potrà cercar di scegliere, in base ad altri criteri. *Fisicamente*, più probabile sembra quella che non ci obbliga ad ammettere la possibilità problematica di ricostruire la fisica su basi nuove ed incognite. Notando, che se ad una scelta *definitiva* non fosse possibile arrivar mai (e non ci si potrà arrivare, se non dopo d'avere costruita una intiera metafisica, da che siamo tuttavia lontani), il sapere, che la scelta dovrebbe farsi tra le tali e tali soluzioni, di ciascuna delle quali si conoscessero i vantaggi e gl'inconvenienti, sarebbe sempre un acquisto positivo non disprezzabile di cognizione.

3. Passiamo a discutere, se all'azione esterna degli orga-

(1) Per ciò che qui è detto molto compendiosamente, cfr. Masci, pp. 160-86; stringentissimo. È anche da notare, che non ammettendo la permanenza, non è più possibile ammettere nemmeno l'equivalenza. Se una data quantità d'energia cinetica può svanire, almeno come energia fisica, non si può più nemmeno sostenere, che una data quantità d'energia cinetica, trasformandosi tutta in energia termica, si trasformerà *sempre* nella stessa quantità d'energia termica. Perchè due quantità variabili stiano in rapporto costante, devon variare proporzionalmente; supporre questo delle varie energie fisiche, sarebbe gratuito. Il Busse ammette, che il principio d'equivalenza sia fondato sull'induzione; dunque...

nismi la finalità risulti essenziale (1). Ammettere che non sia, è farsi della vita una concezione *meccanica* (2). Il Richard si è precisamente assunto di dimostrare, che la teoria meccanica dell'evoluzione non è sostenibile; e che la vita, in tutte le sue manifestazioni, *a fortiori* dunque nelle più elevate, esige l'azione

(1) Intraprendere questa discussione, vuol dire ammettere, che vi possa essere una questione, cioè non credere, che l'immediata *evidenza* del fatto basti a giustificare un'opinione, che abbia un contenuto diverso da quello del fatto medesimo. Che la troncatura d'un filamento molle, in apparenza insignificante, possa impedir a un animale d'accorgersi che il suo piede viene abbruciato, pur non togliendogli la facoltà di moverlo, è una circostanza, che alle persone rozze pare incredibile, e nondimeno vera. Gli argomenti, su cui si fonda l'opinione comune, che all'operare degli organismi (del nostro e di quello d'altri animali) la finalità sia essenziale, hanno senza dubbio un valore; ma un valore, che si cerca di determinare con esattezza. Si dice comunemente, che l'animale mangia perchè ha fame; questa sentenza, essendo l'espressione d'un risultato dell'esperienza quotidiana, non è di certo un errore puro e semplice. Tra il mangiare e la fame vi è una connessione, non negabile, e non negata. Ma ci sono molte specie di connessioni, così di causali, come di non causali. Si cerca, se la connessione tra i due fatti ricordati sia causale o non causale; e, dato che risultasse causale, si cerca, s'è possibile, di determinarne più particolarmente la specie; tenendo conto, così della circostanza nota, che l'animale mangia in seguito alla fame che prova, come di molte altre circostanze note (ma non comunemente note, o alle quali comunemente non si riflette) intorno alle successioni d'altri fatti.

(2) Meccanici diciamo quei sistemi, le cui vicende sono *calcolabili*, cioè sono, o sembrano, indipendenti da ogni finalità. La forma del sistema solare, se, (come sembra) dipende soltanto dalla legge fissa della gravitazione, è calcolabile (posto, che si conoscessero tutti gli elementi del calcolo); quindi non varierà per ciò solo, che ne vengano degl'inconvenienti (conseguenze spiacevoli a qualche soggetto). Il sistema solare è dunque un sistema meccanico. Concepire meccanicamente il mondo fisico è altra cosa, da credere che tutte le forze vi siano riducibili a una specie sola (a forze meccaniche in stretto senso): un orologio a peso è un meccanismo, quand'anche la gravità non sia spiegabile come l'effetto della pressione d'un mezzo. Analogamente: gli organismi sarebbero sempre meccanismi, quand'anche vi fossero in gioco delle forze irriducibili alle inorganiche, semprechè gli effetti delle forze organiche fossero calcolabili, (teoricamente s'intende), indipendentemente da ogni considerazione di fini. La questione che discutiamo è dunque diversa da quella intorno alla *natura* della forza vitale: cerchiamo, non se la forza vitale sia originaria, o semplice risultante delle forze fisiche operanti in opportune condizioni; ma se le sia essenziale di operare secondo certi fini, o se il fine le sia così estraneo, com'è estraneo all'azione delle forze fisiche propriamente dette.

di cause *finali* (1). Riassumiamo. Se l'eredità non fosse che un caso particolare dell'inerzia, e l'adattamento una conseguenza della plasticità della materia colloide, gli effetti della prima non potrebbero collidere con quelli del secondo (p. 58). Ma collidono, adattarsi è mutare le disposizioni ereditarie per ovviare agl'inconvenienti che sorgerebbero da circostanze mu-

(1) Non ha del tutto evitata la confusione accennata nella nota precedente; p. es., il contrapporre le distinzioni quantitative studiate dalla meccanica alle qualitative studiate dalla biologia (pag. 32), non fa al caso; pure in fisica si fanno delle distinzioni qualitative (p. es., tra energia raggiante e gravitazione), senza però che ne sia resa necessaria la considerazione di cause finali. L'aforisma – *omne vivum ex vivo* - (*ibid*) certo indiscutibile in linea di fatto, prova, se prova, l'originarietà, non la finalità, della forza vitale; il medesimo si ricava dall'osservazione, che l'instabilità chimica non è la vita (pp. 33,34). Le considerazioni gnoseologiche dell' A., intorno ai concetti di spiegazione (p. 3), di legge, empirica o razionale, di necessità e di contingenza (pp. 4, 11, 12, 17-19; cfr. p. 147 sg: le leggi sono costanti ma contingenti; cfr. ancora pp. 338-51, determinismo, libertà e legge) ci sembrano insufficientemente svolte. Importante è l'oss. (p. 10), che il relativismo gnoseologico non esclude la cosmologia, e soltanto ne ricorda il carattere ipotetico. Ma in ciò sta la giustificazione delle dottrine meccaniche: che sono ipotesi, ma le più semplici, e perciò preferibili, quando non risultino positivamente errate. La dottrina meccanica dell'evoluzione, combattuta dall' A., è sostanzialmente quella di Spencer; e gliel' abbandoniamo, persuasi che la filosofia di questo, benchè abbia dei meriti, non conservi più che un valore storico Ma la confutazione del meccanismo dello S. non implica quella d'ogni meccanismo. L' A. ha di mira soprattutto la discussione di problemi sociali (su 403 pp. di testo, sole 107 trattano di biologia); e dice in proposito delle cose giuste e importanti, in molte delle quali consentiamo pienamente con lui: p. es. che l'autorità (il potere pubblico) risieda sempre nella disposizione innata dell'uomo medio ad assentire ad ogni disciplina, che abbia per intento di mantenere i vincoli sociali a cui sente condizionata la sua vita (p. 240); che una rivoluzione è un trasferimento (non una distruzione) d'autorità, inseparabile da una trasformazione d' intelligenza e di sentimento (p. 241): che la civiltà è uno stato sociale in cui l'attività istintiva è sostetuita dalla riflessa (p. 266); che gli uomini sono più liberi in uno stato forte e indiscusso (anche dispotico) che sotto il giogo di partiti che tentano di strapparsi a vicenda il potere (p. 293); si vedano anche le belle riflessioni sulla moda (p. 275). Ma l'importanza del suo libro ci pare consistere soprattutto nel suo essere un insieme di prove (biologiche, psicologiche e sociali) in favore dell' esistenza di cause *finali* che operano sul mondo *fisico*. L' A., ch'è un giovane d'ingegno, farà bene ed applicare un po' più di critica a certe opinioni superficiali e avventate, vere sciocchezze (cfr. p. 279, nota).

tate (pp. 58-86). Nelle variazioni delle specie, oltre che delle cause meccaniche esterne, bisogna tener conto dei fattori fisiologici interni, p. es. del bisogno di difesa (p. 71); l' istinto secondario è un adattamento intelligente del primario a nuove condizioni di vita; vi si rivela un' influenza delle *rappresentazioni* sui fatti organici e quindi sugli esterni (p. 84). L'essere il cervello più sviluppato negli animali sociali, mentre a quelli che vivono isolati un maggiore sviluppo cerebrale sarebbe tanto più necessario (p. 93), non si spiega, se non riconoscendo nel cervello l' organo dell' esperienza. Ed esperienza vuol dire psichicità. Dunque, se non ci fosse la coscienza individuale, neanche le modificazioni del cervello e degli istinti non sarebbero possibili (p. 105 sg.). L'idea non si distingue dall' immagine che per il concorso della parola; e la parola è opera della società. Ma la società crea la lingua per operare collettivamente, non per pensare (pp. 199-201). L' abitudine, e la volontà, di render altri consapevoli dei nostri stati di coscienza, ha potuto facilitare la generalizzazione (la formazione della ragione). Ma aver delle idee generali è, propriamente, richiamare, dal fondo della coscienza, una serie d'esperienze previamente classificate e segregate da tutte le altre (p. 299 sg). Il concetto non è innato; ma è il frutto d' una *spontaneità consapevole* (p. 212) (1).

4. Ma una quantità di azioni delle piante non appariscono meno dirette a de' fini, che molte azioni degli animali; pure ad una pianta, presa nel suo complesso, non è possibile attribuire una coscienza. E nemmeno tutte le azioni degli animali, che appariscono dirette ad un fine, si possono supporre guidate dalla

(1) Sulle prove, che a favore della sua tesi l'A. deduce dall' esame dei fatti più propriamente sociali, non credo di dovermi fermare. Astrazion fatta dalle prime origini, la società è quale risulta dalle azioni dei singoli suoi membri, dalle concordanze o dai contrasti di queste azioni. Se, all'operare di ciascun individuo separatamente preso, ed all' influenza che le azioni dell' uno hanno su quelle dell' altro, la coscienza individuale non risultasse essenziale (non fosse che un epifenomeno, per applicare momentaneamente un concetto che non ammettiamo), a tutte le manifestazioni sociali la coscienza sarebbe non essenziale. Il vero perno della questione sta nella vita dell' individuo.

coscienza: io mangio perchè voglio, ma digerisco senz' avvedermene: la donna prepara il corredino, perchè *sa* che il nascituro n'avrà bisogno; della femmina dell'insetto, che non ha mai visto larve della sua specie, non si può supporre, che deponga intenzionalmente le uova nei luoghi dove sappia che troveranno le condizioni più favorevoli. Così i fatti stessi della vita animale obbligano il Richard a riconoscere una finalità *immanente* (p. 57; e in moltissimi altri luoghi); che vuol dire sottosopra una psichicità incosciente. Ora, l'attribuire alla finalità l'immanenza, o alla psichicità l'incoscienza, è di certo un modificare i significati, che i termini di finalità e di psichicità possiedono come espressioni d'elementi sperimentalmente noti. L'opinione comune, che le mie psichicità, in particolare i miei fini, siano cause delle mie azioni esterne, concerne le psichicità di cui ho coscienza, i fini che mi rappresento. Una dottrina, che sostenga l'efficacia di *queste* psichicità e di *questi* fini, ha un significato preciso, e si contrappone molto chiaramente alla dottrina meccanica. Ma se riconosciamo di non potere prescindere da *altre* psichicità e da *altri* fini, il significato della dottrina cessa d'essere preciso, il suo contrapposto al meccanismo cessa d'essere chiaro. Quelle mie psichicità, delle quali io non ho coscienza, quei fini miei, che io non mi rappresento, non sono mie psichicità e miei fini, che in un certo senso, tutt'altro che ben determinato; potrebbero forse ridursi ad elementi d'un meccanismo; certo, tra essi, e delle forze cieche, quali sembrano quelle operanti nel mondo esterno, l'evidente immediato distacco è svanito, poichè questo distacco era costituito dalla coscienza del soggetto. Ma c'è qualche motivo, per ammettere delle psichicità inconscie?

Da una parte, il Cantoni, l'Ardigò e altri hanno giustamente rilevato, che fatto psichico, fatto di coscienza, fatto conscio, son sinonimi; è dunque assurdo parlare di fatti psichici *assolutamente* inconsci. Dall'altra parte, secondo l'osservazione del Mondolfo (p. 81) l'inconscio psichico, scacciato dalla porta, rientra dalla finestra. Infatti: una *mia* sensazione è divisibile in parti, che sono altrettante sensazioni *mie*. Ma questa sua divisibilità (in parti, che siano ancora sensazioni mie) ha un limite, oltre il quale la divisione *può* essere proseguita, e

non dà più come risultato elementi consci (1). Per uscire d'imbarazzo, vi è un modo; che, seppur non è il solo possibile, vale per lo meno quanto un altro, poichè siamo ridotti a delle ipotesi. Distinguere tra la coscienza inseparabile da un fatto psichico, costitutiva di esso o costituitane, propriamente tutt'uno con esso; e la coscienza che un io può avere del fatto medesimo. Precisiamo. Io posso aver notizia di un dolore di Tizio, non provarlo, non *averne coscienza*. Avere io acquistato coscienza d'un fatto psichico α, che si suppone accaduto all'infuori di me, non può dunque significare, che essere la coscienza costitutiva di α divenuta una parte o un elemento di quella coscienza una, che sono io. Gli elementi, ciascuno inconscio *rispetto a me* se isolato, d'una mia sensazione, sarebbero fatti consci, la coscienza costitutiva di ciascuno essendo (se il fatto è isolato) estranea alla mia: aver io la sensazione, significa, le condizioni del simultaneo realizzarsi di que' fatti essere state tali, da fare, delle corrispondenti coscienze separate, tanti elementi della mia coscienza una. Dunque: in tanto vi è quella coscienza una, che è la mia, in quanto de' fatti consci, la coscienza costitutiva di ciascun de' quali è, per sè stessa, separata dalla costitutiva di ciascun altro, accadono in certe condizioni, sicchè le loro coscienze (rimanendo più o meno distinte pel contenuto, secondo i casi), si unificano come coscienze. Ed *io* non sarei nient'altro, che la detta coscienza una così prodotta. Questa dottrina non spiega, come si produca un fatto elementare di coscienza; considera il me come il prodotto di più fatti elementari, che si realizzino in certe condizioni: è una dottrina associazionista.

(1) Devo contentarmi d'affermare. Spero d'avere sviluppato con qualche chiarezza il mio concetto in un articolo della *Riv. di fil.* del prof. Marchesini (Vol. V, nn. 5. 6). Ma l'esempio leibniziano, che or ora addurrò, del muggito del mare, risultante di più suoni, ciascuno inavvertito, può anche bastare. Si potrebbe supporre, che l'azione delle singole onde produca soltanto effetti fisiologici, che sommandosi, determinassero un effetto psicologico; e ciò può esser vero in questo caso. Mi sembra però d'aver dimostrato (nel detto art., e altrove) che non è vero in tutti casi. Del resto, l'opinione di molti competenti (cito a caso il Bonatelli e il Fouillée) che ammettono l'inconscio psichico, e che può essere errata ma non infondata, prova, esserci qui un problema da risolvere.

Quali saranno le condizioni, perchè de' fatti elementari (psichici, vale a dire di coscienza) s'accozzino a formare un me? Sappiamo positivamente che un fatto d'un soggetto determinato non diviene mai quello d'un altro soggetto; le condizioni dunque sono tali, che, per ogni fatto, risulti determinato il soggetto di cui può divenire un elemento, ad esclusione d'ogni altro. Questa circostanza ci suggerisce un'idea, veramente molto vaga, un termine simbolico più che un'idea: i fatti elementari di coscienza sarebbero i fatti di certe *monadi;* quelli, che accadono in *una* monade, potrebbero costituire un me (non è detto, che debbano costituirlo, o che non possano costituirne parecchi); due, che accadono in due diverse monadi, non potrebbero costituirlo. Benchè Leibniz non fosse associazionista, pure tra la sua dottrina, e la compendiata, vi sono delle analogie manifeste. Egli distingue tra la *perceptio* e l'*aperceptio;* inconscia la prima, conscia la seconda. Una sensazione propriamente detta consta di sensazioni elementari, inconscie o subconscie. P. es.: a una certa distanza dal mare, ne sento il muggito, che non sentirei, se il rumore di ciascun'onda non fosse niente alla lettera per me; intanto, il rumore d'un'onda sola non lo sento. Correlativamente, distingue tra la monade, essere semplice, *attivo,* di cui le percezioni sono modificazioni, e il me conscio, che appercepisce (1). Ma, secondo lui, nella

(1) GRASSI BERTAZZI, pp. 167 93, 213 sgg. Quest'A. ha fatto del L. uno studio diligente, e n'espone le dottrine con fedeltà e con chiarezza. Forse era meglio che s'astenesse dall'accennare a delle opinioni sue proprie, bisognose di maggiore sviluppo affine d'essere ben comprese. Dice p. es. (pp. 11 sg.) che l'inconscio rappresenta le fasi incipienti del processo psicofisico; ma nega, che sia un *assoluto*, di cui la psiche e la materia siano due fenomeni. E ben certo, che *io* non posso parlare dell'inconscio, che in relazione alla mia coscienza; la *nozione* che ne ho, è relativa. Ma se da ciò argomentiamo, che l'inconscio sia relativo, lo riduciamo a una formazione della nostra coscienza; ed allora è impossibile ammettere, che questa si sia svolta per evoluzione dell'inconscio; *a* non può essere un prodotto di *b*, se *b* è un prodotto di *a*. Sotto un punto di vista *puramente sperimentale*, non si può parlare d'inconscio, ma soltanto dell'*idea* d'inconscio: l'esperienza è un tessuto di fenomeni, cioè di fatti di coscienza (confesso di non capire, che cosa possa essere un fenomeno latente, cioè una manifestazione occulta). D'un inconscio, che non sia la nostra idea (certo non inconscia) ma che *ne sia rappresentato,* in tanto si può parlare (come quando nella coscienza si vede

monade non si forma un io, bensì la monade diventa un io, acquistando coscienza di *sè*, quantunque la vita conscia del me non esaurisca la vita psichica della monade; e questa diventa un io per lo svolgimento della sua propria attività, connesso, in virtù dell'armonia prestabilita, allo svolgimento dell'attività delle altre monadi. Queste differenze tengono a delle opinioni di Leibniz che per ora, stando a ciò solo che si é detto, non appariscono giustificate; ancora non sappiamo niente di ciò che sia una monade. Possiamo per altro escludere, che la monade acquisti mai coscienza di sè. La *mia* coscienza si estende a certi fatti della monade, non a tutti, e alla loro unità (vale a dire, io ho coscienza, non di certi fatti soltanto, ma di *me stesso*); e l'attività di cui ho coscienza, é quella che esercito come quell'io che sono. In quanto ha una diciamo estensione maggiore del me (e se non l'avesse, non si potrebbe parlare di psichicità inconscie) la monade non ha *una* coscienza; é semplicemente la condizione, perché accadano de' fatti di coscienza disgregati ma unificabili.

La monade é la condizione (necessaria, non sufficiente) perché certi fatti psichici, le cui coscienze sono separate, vengano ad includersi in una coscienza sola, distinta da quella, in cui potranno essere inclusi certi altri (1). Ma questa inclusione si può intendere di soli fatti simultanei, od anche di fatti successivi. Perché s'abbia un io, é evidentemente necessario, che l'unità di coscienza si estenda ai fatti d'una successione; e questo suo estendersi nel tempo risulta essere condizionato a che de' fatti trascorsi si riproducano, cioè alla memoria (2).

il risultato d'un processo evolutivo) in quanto ci si creda obbligati e autorizzati ad oltrepassare l'esperienza. Se stiamo all'esperienza *sola*, cioé alla sola coscienza, questa dev'essere assunta come un originario assoluto E che valore avrebbe in tal caso l'idea d'inconscio, ch'é pur nella coscienza? Non cerco. Ma potrebbe anche darsi, che quest'idea appunto ci obbligasse ad oltrepassar l'esperienza; ad ammettere un'inconscio, indipendente dall'idea che n'abbiamo, e che dunque potrebb'essere assoluto, benché l'idea sia relativa.

(1) Propriamente: vi é una condizione perché ecc.; e a questa condizione si dà il nome di monade. La monade non ci é nota, se non come questa condizione.

(2) Il fondamento dell'identità personale secondo gli associazionisti é la memoria, dice il Mondolfo (p. 51; cfr. pp. 47-53). Certo, senza la memoria

Dobbiamo dunque supporre alla monade una proprietà, che renda possibile la riproduzione di fatti trascorsi: questa riproduzione, del resto, potendo essere inoltre condizionata anche all'accadere di certi altri fatti, psichici o no. Alla monade, il

l'io non durerebbe che un istante, dopo del quale sarebbe succeduto da un altro; cioè non vi sarebbe un io. Al me, per altro, è anche necessaria l'unità di coscienza nella simultaneità. Mi pare del resto (non combatto con ciò alcune opinioni del M.; n'esprimo una mia) che sia impossibile non ritenere costitutive del me l'unità di coscienza nella simultaneità e nella successione. Si potrà discutere, da che cosa quest' unità dipenda: ma, se la supponiamo abolita, certamente l'io si dissolve. Non vedo, come due dottrine possano, su questo proposito, differire in altro, che nell'assegnare le condizioni di questa doppia unità. Ma queste condizioni di certo esistono, poichè un qualche io esiste. Se, per associazionismo, intendiamo una dottrina, la quale costruisca il me per mezzo di *soli* fatti psichici elementari disgregati, io non esito a dichiararmi non-associazionista. Assumere, che dei fatti psichici accadano simultaneamente e successivamente, é formulare un primo postulato. Assumere, che i fatti psichici simultanei possano fondere le loro coscienze separate in più gruppi, la coscienza in ciascuno essendo una sola, e quella di un gruppo essendo diversa da quella d'un altro, é formulare un secondo postulato. Assumere, che la coscienza una d'un gruppo di fatti simultanei possa estendersi a de' fatti successivi (e ciò, come sembra doversi fare, mediante il riprodursi di fatti già accaduti) é formulare un terzo postulato L'impossibilità, di dedurre i due ultimi postulati dal primo, é manifesta. E la si esprime dicendo, che la verità dei due ultimi ha una *condizione*, che non si risolve semplicemente nella verità del primo, perché, se cosí fosse, i due ultimi sarebbero deducibili dal primo. L'errore dell'animismo comune consiste nel credere, che l'anima sia tutt'uno col me, e nell'immaginarsi, che anima voglia dir qualcosa di ben determinato in un certo senso; mentre, almeno da quanto ci risulta finora, é semplicemente (del pari che monade) il *nome* che denota una condizione. Ma la condizione é imprescindibile; in questo senso, l'animismo é essenziale ad un associazionismo, che non voglia illudersi come il cane che tentasse di saltare al di là della sua ombra. Quindi, non direi che l'essere rimasto animista sia in tutto e per tutto incoerenza nel Condillac; mi pare invece che Hume, facendo pienamente astrazione dall'animismo, abbia inferito. dalle premesse associazioniste, più di quanto se ne possa ricavare È vero bensì che l'animismo, *nella forma in cui Condillac lo mantiene*, é in contraddizione col suo associazionismo. La critica, che il M. fa del suo A. sotto questo aspetto, é stringente, e decisiva. La condizione, a cui ci siamo più volte riferiti, è ben altra cosa da una sostanza spirituale, unica ed identica attraverso a tutte le sensazioni. Non parliamo della spiritualità; ma neanche l'unità e l'identità della condizione non sono conseguenze, che si ricavino dalle premesse accettate (io le credo vere; ma si ricavano da altro). Ed anche sulla volontà ci sarebbe da ridire. Cfr. Mondolfo, pp. 124, 50, 40, 113, e altrove; inappuntabilmente accurato, e interessantissimo, sempre.

cui concetto diviene così un po' meno indeterminato, rimanendo sempre indeterminatissimo, possiamo dare il nome di anima; non dimenticando, che la monade o anima non è tutt' uno col me.

5. Assumiamo un'ipotesi: che le monadi siano gli elementi ultimi del mondo esterno. Il salto è meno mortale, che non paja. Esservi delle monadi vuol dire esservi delle condizioni, in virtù delle quali, tra tutti i fatti psichici simultanei e successivi, certuni soltanto possono venir inclusi in una coscienza unica, cert' altri in un' altra coscienza pure unica ma distinta dalla prima, ecc. I fatti, che *possono* venir inclusi in una coscienza unica (quantunque non vi s'includano mai *tutti*) sono, possiamo dire, quelli che accadono in una monade; la monade può essere concepita come un gruppo di fatti. Come un gruppo *fisso*, in questo senso, che per ogni fatto è determinato il suo gruppo; ed in vero, un fatto non è mai comune a due coscienze individue. Supporre che il gruppo sia tenuto insieme da qualche *permanenza*, alla quale i fatti ineriscano inseparabilmente, non è infine, che formulare in altri termini la fissità del gruppo. Di che sorte di permanenza si tratti, non sappiamo; comunque, l' innegabilità della permanenza ci permette di considerar la monade come una *cosa* (non valendoci di questo termine, che per esprimere una permanenza). Se immaginiamo, che oltre ai fatti che ineriscono a ciascuna monade, altri accadano *tra* delle monadi, ossia che ciascuna monade, oltre ad avere delle proprietà che la caratterizzano come distinta dalle altre, abbia delle relazioni variabili con le altre, veniamo a concepire un accadere, che non è più concepito come psichico, bensì come esterno. L'esperienza esterna prova, che non si tratta d'un'immaginazione assolutamente vana; *potrebbe darsi*, benché non si possa dire *certo*, che i fatti fisici fossero fatti che accadono *tra* le monadi, e che queste fossero gli elementi fissi del mondo esterno. Vale a dire; quella che abbiamo assunto è un'*ipotesi*; ma un'ipotesi non priva di senso, nè smentita dall'esperienza.

L'accadere tra più monadi, se vogliamo rappresentarcelo senza contraddire l'esperienza esterna, ce lo dobbiamo rappresentare come *determinato* e *indipendente* dai fatti psichici che accadono *in* ciascuna monade. La meccanica, l'astronomia, la

fisica, la chimica inorganica, ed anche la chimica organica per la più gran parte delle sue dottrine, non autorizzano l'ipotesi (poichè sarebbe anche questa un'ipotesi) che, in un sistema chiuso, l'accadere sia indeterminato, nè possa dipendere da qualche circostanza di carattere psichico. (Dei fatti, che sembrano una prova manifesta del nesso psico-fisico, parleremo poi). Si domanda, come sia determinato l'accadere tra le monadi. La scienza risponde: da certe leggi; e non può andar oltre. Ma la filosofia sa, che una legge è una proposizione, ossia una mentalità, una psichicità, che può esistere soltanto in una monade, anzi in un me. Ammettere, che i fatti esterni siano determinati *dalle* leggi, è dunque assumere l'ipotesi, che le monadi siano in qualche modo incluse in una monade superiore, che fosse un io. Quest' ipotesi è possibile. Ma non è la sola possibile. Se ne può formulare un'altra, che (stando soltanto a ciò, di che abbiamo discorso finora, e astrazion fatta dagli altri numerosi aspetti, che la questione presenta) sembra più probabile. Ed è, che in ogni sistema chiuso, i fatti esterni siano determinati dalle proprietà fisse delle monadi, e dalle circostanze di fatto di un istante qualsiasi. Le leggi non sarebbero che nostre espressioni del modo, col quale a noi risulta, che i fatti siano determinati dalle circostanze (dalle relazioni attuali tra le monadi). In entrambe le ipotesi, un sistema chiuso è un meccanismo, cioè l'accadere vi è calcolabile; il calcolo si fonda in ogni caso sulla notizia delle leggi. La differenza tra le due concezioni sta in ciò, che nella seconda ipotesi il meccanismo sarebbe intrinsecamente cieco, mentre nella prima sarebbe intrinsecamente retto da un'intelligenza. In entrambi i casi le leggi *formulabili da noi* potrebbero essere variabili; nel primo, secondo un disegno prestabilito, che sarebbe la vera legge, forse mutabile esso stesso ad arbitrio dell'intelligenza suprema; nel secondo, come espressioni dell'esigenza in sè varia delle circostanze variate dall'accadere in corso; la variazione sarebbe allora (come nel supposto del disegno prestabilito) sempre determinata, ma potrebbe non riuscire conforme ad alcun disegno prestabilito. Delle due ipotesi accennate (tra cui *è necessario* scegliere, perché non ce ne sono altre possibili) scegliamo la seconda.

Siamo giunti a un punto delicato. L'avere assunto, che l'accadere *tra* delle monadi sia indipendente dallo stato interno di ciascuna in quanto è variabile, ci obbliga ad ammettere, che lo stato interno di ciascuna sia indipendente dall'accadere tra più monadi? No. Si abbiano due coppie di palle rigorosamente elastiche; A, B; $A_{,}$, $B_{,}$. A e B si movano lungo la retta dei centri, andandosi incontro con certe velocità; $A_{,}$ e $B_{,}$, si vadano pure incontro, con le stesse velocità rispettive; le masse di A e di $A_{,}$, e così quelle di B e di $B_{,}$, siano uguali. L'accadere tra A e B, e quello tra $A_{,}$ e $B_{,}$, sono rigorosamente uguali, così prima come dopo gli urti; e sono indipendenti dalle proprietà delle palle (supposta, per l'accadere successivo agli urti, l'elasticità perfetta). Ma, nell'*urto*, qualcosa accade *nelle* palle urtanti. Qualcosa, che non è indipendente dalle proprietà di ciascuna palla; e che quindi può essere diverso in ciascuna. Qualcosa, che, per quanto diverso nei due urti, è però un effetto dell'urto, il quale, in quanto fatto esterno, è il medesimo nei due casi. Qualcosa infine, che, quantunque sia un effetto dell'urto, non modifica l'energia cinetica, nè quanto alla somma, nè quanto alla distribuzione. Io non affermo, che le monadi siano palle elastiche, nè che i fatti, che avvengono tra esse, siano moti ed urti (1); ma l'esempio prova, essere possibile

(1) Non lo affermo, cioè non mi fondo menomamente, qui, su questa, che sarebbe una nuova ipotesi, della quale non ho punto bisogno. L'ipotesi tuttavia, se per non parere addirittura pazza richiede qualche maggiore determinazione e qualche schiarimento, è per altro (cioè mi sembra) capace d'essere così completata, quanto basta per renderla intelligibile. Altra volta l'ho messa innanzi, ed a molti è sembrato ch'io dicessi delle cose senza senso; ma una prova positiva, che ne dimostri l'impossibilità, non è stata addotta; e chi ci si voglia provar di nuovo, avrà del filo da torcere. Sicchè io mi vado persuadendo, che l'ipotesi meriti d'essere sviluppata, più che non abbia fatto; e la svilupperò, se n'avrò tempo e voglia. Non perchè io la creda vera; ma perchè credo opportuno metterne in luce tutte le conseguenze. Noto di passaggio, che gli argomenti kantiani contro la realtà dello spazio, non che provino falsa l'ipotesi, anzi le tolgono l'apparenza paradossale. Che la monade *sia* una palla, non è molto facile da concepire. Ma se lo spazio non è che una forma soggettiva, *esser* la monade una palla vuol dire, aver essa una proprietà incognita, ma tale, che noi ce la rappresentiamo, in quanto ci vediamo un elemento del mondo esterno (non in quanto ne viviamo quei fatti, che sono fatti del nostro me) sotto la forma d'una palla.

un accadere esterno tra delle monadi, indipendente dagli stati interni delle monadi, ed avente su questi un' influenza causale, senza che per altro l'energia (di qualunque specie) osservabile nell' accadere esterno sia modificata.

É dunque possibile, che de' fatti interni a una monade siano determinati dall' accadere tra più monadi; e lo ammetteremo (che tale sia l'origine d'alcuni fatti interni, è reso a dir poco probabile dalle sensazioni). Ma dobbiamo credere, che in una monade non accadano altri fatti? Non pare; non è probabile, che de' fatti determinati dall'esterno possano, in una monade, realizzarsi affatto indifferentemente, cioè senza modificarsi tra loro in nessun caso; la monade, allora, sarebbe concepita come un mucchio caotico di fatti, mentre invece s'è visto, che deve essere concepita come un gruppo, avente una certa unità. E la nostra stessa esperienza interna prova, che certi fatti psichici si escludono o si modificano. Dobbiamo dunque ammettere due classi di fatti interni: quelli, determinati dall' accadere esterno; e quelli, che risultano dallo scambievole modificarsi de' fatti della prima classe. Assumere, che accadano fatti d' una terza classe, sarebbe fare un' ipotesi di più, a cui non si deve ricorrere, se non quando risultasse necessario.

L'accadere in una monade, poichè si compone di fatti che si modificano tra loro, è regolato da certe leggi. Intorno alle quali sorge la domanda, che ci s'è affacciata rispetto a quelle dell'accadere esterno. E non abbiamo che la scelta tra le due medesime ipotesi. Si tratta, o di leggi nel vero senso del termine; e, siccome la monade non ha coscienza totalmente una mai, dobbiamo ricorrere ad una monade superiore. O di leggi, che sono semplicemente nostre espressioni del modo, con cui l'accadere è determinato dalle circostanze di fatto; e l'accadere interno è concepito nello stesso modo che l' esterno; con la differenza, che gli elementi ne sono fatti psichici (elementari), i quali naturalmente non si modificheranno tra loro nello stesso modo, che i fatti fisici. Assumeremo, di queste due ipotesi, la seconda.

6. In base a tutto ciò, il problema del nesso psico-fisico riceve una soluzione, che ha per lo meno un merito, cioè d'essere diversa dalle altre messe in campo, e di non prestare il fianco

alle medesime obbiezioni. I fatti d'ogni genere, a cui danno luogo gli organismi, come fatti del mondo esterno sarebbero mecanicamente (1) determinati al pari degli altri, estranei dunque ad ogni finalità. Come si concili questo determinismo meccanico con la finalità in apparenza evidente della vita vegetativa, già venne accennato. Di una rappresentazione di fine, che ci sia, si può cercare, se concorra alla realizzazione d'un fatto; che ci possa concorrere una rappresentazione di fine, che non esiste, non è lecito discutere. Siccome la pianta non ha rappresentazioni di fine, come non ne ha l'animale relativamente alle funzioni vegetative, ciò, che in questi casi noi concepiamo come il conseguimento d'un fine, non può essere, che la realizzazione d'un effetto. In un orologio, l'aver la sfera dei minuti una velocità 12 volte maggiore di quella delle ore, è l'effetto necessario d'un meccanismo. L'orologio è un certo meccanismo, perché l'orologiajo l'ha costrutto in guisa da realizzare un suo fine. Analogamente, si può supporre, che in una pianta le funzioni siano state combinate deliberatamente in un certo modo; rimane vero, che la pianta compie quelle funzioni così e così, perchè è quella certa pianta; non per altro. La struttura dell'orologio, o della pianta, si dovrà riferire ad una finalità, s'intende rappresentata da un soggetto; questa finalità, per altro, è trascendente rispetto all'orologio e alla pianta; la struttura dei quali, poichè di fatto è tale, opera meccanicamente, all'infuori di ogni finalità. Secondo che abbiamo notato, una finalità immanente non è finalità che per modo di dire; è qualcosa, che denotiamo con questo nome, per indicare esservi analogia tra' suoi effetti e quelli che sogliano connettere coi fini da noi rappresentati; ma che cosa sia, rimane incognito. Che

(1) Ripeto, che questo avverbio indica, non la *specie* delle forze, ma la calcolabilità dei loro effetti. L'accadere fisico, in un sistema chiuso, è meccanico di certo, per quanto se ne sa; nel senso, che è retto da leggi fisse, indipendenti da ogni finalità; quindi calcolabile. Che poi le forze organiche siano riducibili alle fisiche, o no; e queste alle meccaniche in stretto senso, o no; son questioni estranee all'argomento discusso. Ragioni, che positivamente escludano la riducibilità delle forze ad una specie sola, o che provino l'inutilità della riduzione, io non ne conosco, benchè abbia letto in proposito molti discorsi, che mi sono sembrati poco concludenti. Ma ora si discorre di tutt'altro.

possa essere un meccanismo, le nostre macchine, costruite per un fine, ma che operano indipendentemente da esso, lo provano d'avanzo. Quanto a sapere, come mai ci sian delle piante, d'una tale struttura da operare meccanicamente in un certo modo, cioè quanto alla prima origine degli organismi, o bisogna ricorrere alla creazione da parte d'un Dio personale, o riconoscere che l'evoluzione meccanica é sufficiente. Perchè il ricorrere alle immanenze è un appagarsi di parole, senza curarsi d'indagare, se il loro significato non sia per l'appunto quella dottrina, che si vorrebbe escludere. Io non nego affatto la creazione; anzi l'ammetto, per considerazioni estranee al presente discorso. Dico bensì, che l'esistenza di organismi è *genericamente* intelligibile con la teoria dell'evoluzione; non ho tempo qui di fermarmi a dimostrarlo; ma gli argomenti di Lucrezio (d'Epicuro), con cui è fatta la critica della nozione di fine applicata alla natura, bastano. Determinare ne' suoi particolari quel concetto generico, é l'opera della scienza; un'opera, dalla quale possiamo prescindere; perchè non c'importa di sapere, come si formino meccanicamente degli organismi; ci basta, che l'ipotesi della loro formazione meccanica non sia assurda.

Molto più difficile sembra conciliare l'operar meccanico degli organismi col *fatto*, che nella vita di relazione le operazioni dell'organismo realizzano i fini rappresentati dal soggetto; non sempre, per dir il vero, ma in complesso con tanta regolarità, da escludere affatto il supposto, che tra i fini, e le operazioni, non vi sia connessione causale. O vi è connessione causale in questo caso, o non vi è in nessuno; mentre anzi si può dire, che il primo concetto di causa sia dato a noi dalla connessione tra i fini rappresentati e i risultati conseguiti. Eppure la cosa è la più semplice del mondo; accettate, s'intende, le ipotesi formulate più addietro. Immaginiamo, che un uomo venisse privato di quella sola monade centrale, da cui é costituita la sua anima, senza che questa fosse sostituita da un'altra. Quell'uomo cesserebbe d'essere un io; ma le sue azioni esterne rimarrebbero esattamente le medesime; compresi anche i suoi discorsi, quanto al suono, ed al significato per chi li ascolta (1).

(1) L'affermazione, che è una conseguenza necessaria della dottrina svolta, sembrerà paradossale a un segno, da bastare per escludere la dottrina me-

Le azioni dell'organismo sono indipendenti dalla vita psichica del me; per altro la vita psichica del me non è indipendente dai fatti organici; anzi ne é, come s'è spiegato nel § precedente, l'effetto. Precisamente per questa dipendenza dall'organismo dei fatti della vita psichica, tra le azioni dell'organismo, e le volizioni del soggetto, vi è una corrispondenza costante e necessaria, che il soggetto esprime, chiamando le sue volizioni cause di quelle azioni. L'azione esterna determina nell'organismo una reazione, che é sentita dal me; ossia che, mentre si estrinseca di fuori in certi fatti, p. es. di moto, determina nel soggetto certi fatti psichici correlativi, che si dicono desideri e volizioni. Tra questi e quelli v'é dunque vera connessione causale, come tutti credono; soltanto, più complicata che non si creda, com'é generalmente il caso di tutte le connessioni causali. Son *io* veramente che rimovo l'ostacolo; cioè: l'ostacolo è rimosso dal mio corpo, con un certo dispendio d'energia; ma l'energia, che dal mio corpo é spesa nel produrre quell'effetto (spesa, come reazione a certe azioni esterne; il fatto suppone un adattamento meccanico del corpo mio alle circostanze esterne, sul quale non ci possiamo trattenere) opera contemporaneamente, senza perciò consumarsi punto, sull'anima, e vi determina un certo stato; il suo estrinsecarsi in una certa

desima. Prima però bisogna vedere, se le altre dottrine note non conducano a conseguenze anche più paradossali, o addirittura false; di che tra poco. (Incidentalmente: la possibilità. che degli uomini siano privi d'anima, senza che nessuno se n'accorga, è ammessa, mi pare, da Herbart; ma non ho presentemente l'opportunità di verificare questa mia reminiscenza). Del resto, che un uomo perda la sua anima, rimanendone intatto l'organismo (o non l'abbia avuta), é, nella dottrina esposta, un'eventualità impossibile, e soltanto ammessa provvisoriamente per facilità d'esposizione. Un organismo umano (d'animale superiore) é organizzato centralmente; la monade, che vi occupa una posizione dinamicamente centrale (ho dimostrato altrove, che la mancanza di centralità anatomica del cervello non ne esclude la centralità dinamica) diviene *per ciò stesso* la sua anima, la sede del me; perchè, secondo l'esposta dottrina, la maggiore ricchezza di fatti interni in detta monade, e il conseguente formarvisi del me, sono appunto effetti delle azioni esterne a cui è soggetta per la sua situazione. Queste medesime azioni esterne che vi s'incentrano danno alla posizione della monade una grande stabilità; sicchè la monade rimane sempre la stessa, fin che l'organismo dura.

forma è sentito da me come una mia volizione, e come il suo appagamento (1).

7. La dottrina esposta differisce dal parallelismo in questo, che ammette una connessione causale tra fatti psichici e fatti fisici; differisce dalla dottrina dell'azione reciproca in questo, che ammette l'azione del corpo sull'anima, non quella dell'anima sul corpo (2). Il punto fondamentale della dottrina (che credo nuovo, perchè nemmeno nel libro eruditissimo del Busse non trovo cenno che sia stato toccato da altri) sta nell'aver indicato un modo, (ipotetico; ma tutta la discussione s'aggira intorno ai pregi o ai difetti relativi di certe ipotesi) di comprendere la possibilità, che il mondo esterno operi sull'anima senza perciò che niuna parte d'energia fisica cessi d'essere altro che energia fisica, e senza che l'anima, come anima (cioè per quanto riguarda le sue psichicità) operi sul mondo esterno. Modo, che ho necessariamente esposto in breve, troppo in breve; ma le poche parole che ho speso intorno ad esso, non devono esser prese come una misura della sua importanza.

(1) Nelle mie *Nozioni di Psicologia*, che saranno presto ristampate, ho spiegato più a lungo e più chiaramente tuttociò. Qui non posso che riassumermi; e perciò devo calcolare sulla discrezione del lettore. Il mio scopo è semplicemente di metter questo in grado di istituire un paragone tra la mia dottrina e dell'altre note.

(2) Si noti bene: non operare l'anima sul corpo significa, i fatti esterni (quelli, che accadono *tra* delle monadi) essere dovuti esclusivamente a delle cause esterne. Per altro: l'azione di certe forze (fisiche, organiche), dipende, non soltanto dalla loro intensità, bensì anche dalla struttura (in senso generico) del loro sistema. Questa struttura, ossia lo stato d'un organismo, essendo una circostanza del mondo esterno, è determinata essa stessa da cause esterne; ma è inseparabilmente connessa con uno stato dell'anima; perchè un organismo non può essere un certo tale senza possedere una certa centralità, senza essere dunque con l'anima in una certa relazione, in conseguenza della quale uno stato dell'organismo determina uno stato corrispondente dell'anima. Quindi è normalmente impossibile che l'organismo operi all'esterno in un certo modo (e dunque sia in un certo stato) senza che il soggetto abbia certe psichicità. Se si potessero sopprimere queste *sole*, l'effetto esterno seguirebbe del pari; ma l'unico modo di sopprimer queste è di sopprimere lo stato dell'organismo; ed ecco perchè alla soppressione delle psichicità tien dietro, di regola, la soppressione dell'effetto esterno. E questa è la mia risposta all'argomento di Austerlitz, ed a parecchi altri analoghi, del Busse (p. 251).

Ma è, opporrebbe il Masci, una dottrina metafisica. Mentre il suo parallelismo è fondato sull'esperienza. Metafisica é di certo la mia dottrina in questo senso, che dirla vera, é dirla vera sott'ogni aspetto. Siccome sott'ogni aspetto non l'ho discussa, e non é possibile discuterla esaurientemente, la mia dottrina non ha che un valore critico di fronte ad ogni altra; cioé impone l'obbligo di confutarla a qualunque dottrina, che voglia correre il campo come suo. Nè io la metto innanzi con altra intenzione; riconosco io per il primo, che il suo valore intrinseco é problematico. Lo stesso però vale per ogni altra dottrina su questo argomento. Metafisica (1) sarebbe inoltre la mia dottrina, perché si fonda su delle ipotesi astratte, che sono fuori del campo d'ogni esperienza possibile. A che vale, direbbe lo stesso A., dal punto di vista della conoscenza, richiamarsi ad una conoscenza impossibile (p. 204)? Ho già notato che alcuni termini, quantunque non vi corrispondano elementi rappresentativi, possono ricevere un significato simbolico, ed essere adoperati utilmente come tali in una discussione, diretta a sistemare le conoscenze propriamente dette, quelle che hanno un contenuto rappresentativo od empirico. L'esperienza é una cosa, la sua sistemazione un'altra. La sistemazione, che dell'esperienza fa un soggetto, può constare di parti, che si contraddicono, senza che il soggetto s'accorga della contraddizione, perché gli mancano i mezzi mentali di conferire opportunamente quelle parti tra loro. P. es.: il Masci ammette (e il parallelismo non può non ammettere) l'inconsio psicologico (pp. 228-62); e dimostra benissimo l'esattezza di questa sua opinione. Altri però mi fa notare, non meno giustamente, che la locuzione — psichicità inconscia — non esprime un'idea, ma l'accozzo di due idee, che si contraddicono. Ecco una difficoltà reale, che va superata. Per superarla, si é ricorso ad un'ipotesi, che trascende i limiti dell'esperienza possibile; si è supposto, che quel gruppo di fatti psichici, ch'é l'io, sia parte d'un più vasto gruppo di fatti psichici, che sarebbe la monade. Che cosa sia la monade, nessuno lo saprá in eterno. Non abbiamo l'idea di monade;

(1) Propriamente metempirica, secondo una denominazione trovata da qualche inglese, e accettata dal Grassi Bertazzi; ma che non credo sia per aver fortuna.

ci serviamo di questo termine, come d'un simbolo, per accennare alla condizione di possibilità dell' inconscio psicologico; poichè questo non è fantastico, non è fantastica nemmeno la sua condizione; benchè nessuno sappia, in che questa consista, il termine che vi accenna assume un significato per ciò appunto che vi si riferisce.

Esisto io (e si noti, che dicendo di esistere, io non intendo che di affermare *me,* non di attribuire a me un predicato, che mi sia altrimenti noto) ed esiste qualche altro soggetto: Tizio. In me accadono de' fatti (in questo momento p. es. casco dal sonno), e in Tizio pure. Ma de' fatti accadono anche tra me e Tizio; p. es., io vado a fargli visita. I fatti che accadono tra due soggetti sono fatti psichici? Si può dire, che un fatto che accade in me, e un fatto, che accade tra me ed un altro, siano uno stesso processo diversamente appreso (p. 206)? (Lasciamo stare, che un fatto, che accada tra due soggetti, potrebbe non essere appreso; benchè sapere che un fatto accade od è accaduto, ed apprenderlo, sia tutt' uno, vi possono esser delle ragioni per ammettere che de' fatti accadano senz' essere appresi, come ve ne sono per ammettere delle psichicità inconscie). Si può dirlo, e sarà forse vero; ma il dirlo è formulare un'ipotesi, che non ha un contenuto rappresentativo; un' ipotesi, che è tanto metafisica, per lo meno, quanto la mia delle monadi. L' *in* e il *tra* non sono soltanto irriducibilmente diversi, come il suono e la vibrazione; io posso ammettere, che un medesimo processo mi apparisca all' occhio come vibrazione e all'orecchio come suono; ma non, che un medesimo processo mi apparisca come *in* alla coscienza ed ai sensi come *tra;* l' *in* non è *in* se non a condizione di non esser *tra,* e viceversa. L' identità tra i due, ho detto, non è impossibile (io certo non oserei dirla tale); ma a condizione che l' uno e l' altro sian pure apparenze, e s' identifichino in un terzo ignoto. Siamo sempre nel campo della metafisica.

Noterò in fine, che le ragioni addotte dal Masci contro il Sigwart, per giustificare la non puntuale corrispondenza delle due serie psichica e fisica (p. 205), non mi pajono decisive. Sta bene, che le due serie siano eterogenee; ma perchè costituiscano un processo unico, si devono corrispondere punto a punto;

non vi dovrebb' essere nella psichica un residuo che vi è, privo di corrispondenza con la fisica (Busse, pp. 208-30; è da ricordare, che q. l. è posteriore a quello del M.). Mi sembra, che del residuo la mia dottrina renda (così all'ingrosso; ma non si pretenderà, che in poche pagine io dessi una teoria completa) sufficiente ragione; io, infatti, non ammetto solo fatti psichici determinati dall'esterno (corrispondenti a fatti fisici, nel senso del parallelismo); ammetto, che l'interferenza dei fatti psichici tra loro possa determinarne degli altri, che dalla sola causalità esterna non sarebbero stati prodotti. E si riconoscerà, credo, non essere questa una nuova ipotesi, introdotta al solo fine di superare una difficoltà; ma una conseguenza necessaria delle altre, una parte integrante della dottrina (1).

8. Non è senza utilità paragonare il breve cenno di metafisica monadologica, posto dal Busse alla fine del suo libro (pp. 479-81), con la dottrina, pure monadologica, esposta nei §§ precedenti (2). Secondo quest' A. dunque, vi è (3) uno Spirito assoluto, di cui sono creature (4) le monadi. Queste sono

(1) Mi son dovuto limitare, per il Masci come per gli altri, a rilevare quasi soltanto le principali divergenze delle loro dottrine da quelle che accetto. Ma il mio fine è di dare un'idea sommaria dello stato generale della questione, ridotta a' suoi punti essenziali. Nè altro avrei potuto fare in un così breve scritto.

(2) Un' osservazione. A p. 451 (cfr. 403-50) il Busse riconosce, doversi, o negare la permanenza dell' energia fisica, o rinunziare all' azione reciproca tra l'anima e il corpo, *accettando il parallelismo*. Che quest' ultima dottrina possa in nessun caso venire accettata, la lunga, diligente e acuta discussione dell'A. (pp. 62-379), della quale ho parecchio approfittato, esclude perentoriamente. Contro la permanenza dell' energia fisica s'è visto non esserci nessun argomento concludente, salvo quello, ch' è in questione, di render possibile la detta azione reciproca. Tuttociò costituisce, in favore della nostra dottrina, una prova, ch' io non dirò decisiva (perchè la cosa va esaminata sotto tropp'altri aspetti), ma che nemmeno può essere trascurata.

(3) Propriamente: vi sarebbe. L' A. non si pronunzia categoricamente. Sembra bensì ritenere questa metafisica come la più probabile.

(4) Il Busse non parla di creazione. L' operazione dello spirito assoluto, con cui è data l'esistenza alle monadi, viene espressa, rispetto alle inferiori, come un *in sich setzen*, rispetto alle superiori, come un *aus ihm erzeugen*. Si tratta dunque d' una forma di panteismo. Però, tra un certo panteismo (quello p. es. esposto dal Lotze nel IX lib. del *Mikrokosmus*, a cui l' A. sembra molto vicino) e il teismo, la differenza non è molto facilmente assegnabile.

tutte spiriti; ma di due ordini ben differenti. Le une, inferiori, sono incapaci di sviluppo intrinseco. Nei loro aggruppamenti (Konstellationen) costituiscono un mondo, sottoposto a leggi ineccepibili, e capace, esso, di uno svolgimento, di trasformarsi in ordine a un fine. Le altre, superiori, sono capaci d' uno sviluppo intrinseco, e chiamate a compiere nel mondo, che concorrono a modificare, una missione determinata. (Ad esse appartengono gli spiriti umani, che si rappresentano il mondo spazialmente, e con gli altri caratteri della materialità). Ebbene: ciò che noi abbiamo detto non è in opposizione essenziale con questo modo di vedere; astrazion fatta soltanto dall'ipotesi dello Spirito assoluto; ipotesi che, quantunque fondata per altri versi (come condizione, crediamo, d'un'etica assoluta), psicologicamente parlando sembra più che discutibile.

Ma quali sono le conseguenze dell'abbandono di quest' ipotesi? Non essendovi allora più altri enti, che le singole monadi, gli aggruppamenti di queste, ed in generale i fatti che accadano tra di esse, non è più supponibile che sian regolati da leggi nel vero senso della parola, ossia da mentalità, la cui assunzione coincide con l'assunzione d' uno Spirito universale. Resta dunque, che dipendano dalle proprietà delle monadi e dalle circostanze di fatto, esclusivamente. Cioè il mondo, costituito dalle monadi, ci si presenta allora come un meccanismo cieco; viene ad essere concepito secondo un' idea, ch' è molto simile a quella, che secondo la scienza della natura ci si forma del mondo fisico (1). E l' ipotesi, che vi siano monadi di classi differenti, le une capaci, le altre incapaci di sviluppo intrinseco, apparisce pochissimo probabile. È infatti molto più semplice sup-

(1) Dico *simile*, quantunque la spazialità, e tutte l'altre proprietà caratteristiche della materia, si ritengano semplici modi, con che il nostro spirito si rappresenta un mondo, privo in sè d' estensione e delle altre dette proprietà. Niente importa, quali siano le *vere* proprietà degli esseri, di cui è composto il mondo esterno; la scienza può benissimo ammettere che quelle, di cui li suppone rivestiti, non siano che simboli di proprietà incognite affatto diverse. Alla concezione meccanica è essenziale supporre, non che quegli esseri siano tali o tali, ma che l'accadere *tra* di essi (il solo, di cui la scienza si occupi) sia determinato all' infuori d'ogni mentalità, e in ispecie d'ogni finalità, cioè semplicemente dalle condizioni di fatto d' un dato momento.

porre, che tutte le monadi siano ugualmente capaci di sviluppo intrinseco, e si sviluppino o no, secondo che è determinato dall'insieme de' fatti *tra* delle monadi, a cui prendono parte. La permanenza dell' energia esclude, che l' accadere interno ad una monade (l'accadere psichico) eserciti un' influenza sull'accadere esterno (tra delle monadi, o fisico); ma non, viceversa, che questo eserciti su quello un' influenza decisiva. Sicchè la psichicità in tutte le sue forme o manifestazioni determinate sembra dover essere considerata come niente più d' un effetto secondario dell'accadere esterno. *Spiriti* le monadi sarebbero, in conclusione, soltanto in questo senso, che ciascuna potendo, in seguito all' azione d'altre monadi su di essa, divenire teatro d'un accadere psichico, e sede d' un me consapevole, bisogna di necessità attribuirle una *potenzialità* psichica, la quale di certo non potrebb'essere prodotta. Astrazion fatta soltanto da certe ipotesi, che psicologicamente sembrano gratuite, quella forma di materialismo, da cui le psichicità (ad eccezione della potenzialità ricordata) son ritenute prodotti d' un meccanismo esterno, è dunque conciliabile col punto di vista generale del n. A. (1).

9. Mi rimane da paragonare la mia dottrina con quella schiettamente positivista del Pietropaolo (2). Io sono positivista, in questo senso, che ritengo, il dato certo, su cui lavorare, non

(1) Non mi pare conseguentemente molto decisiva la confutazione, ch'egli fa di questa forma di materialismo (pp. 31-59). Quanto all' argomento gnoseologico (pp. 15-17) mi pare, che quanto dissi or ora indichi, esservi incluso un equivoco, generalmente non avvertito. Se l'essenza dello spirito è, come dicono, l'attività in opposizione all' inerzia della materia, per dimostrare lo spiritualismo bisogna escludere la concezione meccanica del mondo sotto qualunque forma possibile; non soltanto sotto una forma determinata.

(2) Quanto allo spiritualismo tradizionale del De-Nardi, lo accetto nella sua parte negativa. Io, non solo non affermo che la sensazione *sia* il movimento (p. 22); anzi non comprendo come si possa affermare una cosa simile. Ma da questa critica inferire l'anima sostanza immateriale, è correr troppo. Nessuno dimostrerà mai, che un esteso reale deva essere di necessità *realmente* divisibile; ora, ciò che non è divisibile, è semplice; per questo conto, l'anima potrebbe esser benissimo un corpuscolo elementare. Ma non voglio insistere su questo punto, che richiederebbe troppo vasto sviluppo. A p. 18 l'A. nota, giustamente, che il moto ha bisogno della sensazione per essere sentito; la sensazione, no. Dunque parrebbe che la sensazione fosse un fatto conscio *per sè*, non un fatto, *di cui* l' anima abbia coscienza. Siccome la coscienza non è disgregata nei singoli fatti psichici, ma una, vi è certa-

potere esserci somministrato, che dalla scienza, che vuol dire, dall'esperienza, già elaborata fin dove l'elaborazione non mette capo a de' problemi, non peranche risoluti. Le premesse devono essere costituite da un sapere di cui non si dubiti; e con un tal sapere vanno del pari confrontate le conclusioni, per sindacarle. Ma nel processo della rielaborazione filosofica del dato (*filosofica*, cioè diretta a superare delle difficoltà, che la scienza non può vincere nè forse riconoscere, ma che s' affacciano al pensiero nel tentativo d'arrivare a de' concetti d' insieme) non vedo la ragione per escludere l'uso di simboli, che se non traggono immediatamente un significato dall' esperienza oggettiva, ne traggono tuttavia uno dall' uso regolato che ne vien fatto; che vuol dire, ancora da un' esperienza (interna), considerata, non come un oggetto, ma come uno strumento di cognizione. Se (dice il Pietropaolo, p. 17) si retrocede fino all' estremo limite della ponderabilità, alla molecola, la sintesi, tracciata dall' esperienza, é legittima; ma se si vuole procedere oltre nella retrocessione, ed arrivare fino all' Uno, allora le condizioni del pensiero vengon meno, ed ogni induzione o sintesi é arbitraria ed illegittima. Siamo vicini ad essere d'accordo, non pienamente d' accordo. Quando usciamo dal campo dell' esperienza oggettiva, le condizioni del

mente una condizione perchè sia una, ciò che l'A. (p. 25, e altrove) chiama, *il principio che in noi sente* (frase poco felice, criticabile per molti rispetti); ma, con ciò, siamo lontanissimi dal sapere, in che cosa la condizione o il principio consista. Chi, domanda l'A. (p. ?9) stabilisce il rapporto tra due idee, o tra due giudizi ecc.? *Io*, naturalmente. Ma non di certo l'anima come anima. L' io é essenziale al pensiero riflesso, e a molt' altre cose; ma che l' io coincida con l'anima, dato pur che l' anima ci sia, questo nè l' A. nè altri ha dimostrato. A pp. 55 sg., l' A. cita l' ipotesi del Taine, che i due ordini di fenomeni, sensazione e movimento, siano una medesima cosa, che ci apparisca diversamente secondo il modo con cui è guardata. Ipotesi, che a me non pare soddisfacente; ma che poteva fargli comprendere, che l'animismo, se vuole stabilire la propria verità, è in obbligo di combattere ben altri avversari, che non sia il materialismo volgare. Per quanto il movimento si modifichi, sarà sempre movimento (p. 67). D'accordo. Ma l'A. concede, che de' fatti fisici possano determinare nell' anima delle psichicità (sensazioni). Riman da sapere, *quale* deva esser l' anima, per poter essere determinata psichicamente da fatti fisici. Ed è forse tale, che tutto l'accadere psichico in essa, benchè eterogeneo all'accadere fisico, sia un effetto dell'accadere fisico (*tra* delle anime) a cui prende parte.

pensiero mutano, non svaniscono; mutano a segno, da obbligarci a non attribuire senz'altro un valore oggettivo ai risultati ottenuti, non a segno, che questi non ci possano esser d' aiuto a risistemare l' esperienza.

Secondo il Pietropaolo, il *reale-uno* (l'elemento ultimo) non è sola materia, non solo spirito, non indifferenza, non spirito e materia insieme; è un *indistinto,* e non possiamo dirne altro. Non è però un ignoto; perchè l' ignoto non afferma niente; l' indistinto afferma l'esistenza di qualche cosa (pp. 18-20). Con l' indistinto evitiamo lo scoglio di assumere de' concetti all'infuori delle loro condizioni di validità; con la dottrina della continuità dinamica, cioè considerando l' infinita catena della causalità come una continuità dinamica dell' indistinto, si sorpassa l'inconveniente di frazionare la catena delle cause (p. 41-3). Senza dubbio: formulare quelle distinzioni, che sono empiricamente date; e, dove l' esperienza non ci permette di ulteriormente distinguere, riconoscere senza più che ci troviamo di fronte ad un indistinto, è un canone di metodo, che non potrebb' essere impunemente violato. Ma non mi sembra d'averlo violato; parrà forse; ma è un effetto dell' abitudine, di associare, ai termini di cui uno si vale per evitare a sè la fatica e ad altri la noia d' inventarne di nuovi, delle idee ch' egli non vi associa. L' io è un distinto. Ma non un assoluto distinto. Come s' è visto, è molto difficile, a dir poco, escludere che accadano de' fatti psichici, che non entrano nella coscienza del me, e che tuttavia le sono connessi, perchè tanto o quanto v' influiscono, e possono anche arrivare ad esservi inclusi. L'io è un' unità, prodotta, e forse dissolvibile, non assoluta (per il concetto di unità, cfr. Pietropaolo, pp. 100-106 sgg., e 88-93 sg.: attribuendo al me l' unità, io non gli attribuisco un carattere, assunto come previamente noto: *esprimo* un suo carattere, che mi è noto in quanto ho notizia di me). Un' unità di fatti psichici. I fatti psichici, che senz' essere inclusi nel me, gli sono però connessi, come s' è detto, formano un'unità d'ordine diverso; dire che la formano, è dire che sono connessi tra loro distintamente da altri, pure connessi tra loro in diverse unità: è oltrepassare l' esperienza, ma per motivi tratti da questa e in un senso precisato da essa. A quest' unità dò

il *nome* di monade; con questo, io non la determino, non m' arrogo di conoscerla; non faccio che designarla.

Veniamo alla continuità dinamica (Pietropaolo, 111-35). Distinguo i fatti, che accadono *in* me, da quelli che accadono *tra* me e dell' altre cose; la distinzione è data dall'esperienza. Analogamente, e per induzione, distinguo i fatti che accadono *in* una monade da quelli che accadono *tra* delle monadi. Ammetto, che vi sia continuità tra i fatti così di ciascun ordine, come tra quelli dell' uno e quelli dell' altro: l' osservazione fisica prova, che i fatti esterni si connettono tra loro; l'osservazione interna, che i fatti interni si connettono tra loro; le due insieme, che tra i primi e i secondi v' è pure connessione. (Stando alla sola osservazione, le connessioni valgono per le psichicità, di cui ho coscienza; per induzione, si suppongono valere per le psichicità della monade). Per determinare più esattamente queste nozioni, ricorro a un altro dato empirico: alla permanenza dell' energia. Riman escluso, allora, che la continuità tra fatti interni e fatti esterni valga nel senso, che de' fatti esterni possano essere determinati da fatti interni; ma vale nel senso, che de' fatti interni possano essere determinati da fatti esterni. Ed abbiamo così, della nostra teoria, riottenuti i principii fondamentali, per mezzo dei quali è facile ricostruirla. Mi sembra di poter dire, che nello stabilirli non si siano violate le norme del metodo positivo. Certo, quella di monade non è una nozione tratta dall' esperienza; è una costruzione mentale; che però non viene arbitrariamente projettata nel campo dell' esperienza, ma solo messa in corrispondenza con questo campo, per denotarvi qualcosa, che non essendo sperimentato non è noto, ma la cui esistenza è resa probabile da fatti sperimentati. Contuttociò, si tratta d' una costruzione mentale, d' un valore oggettivo problematico. Ma che nondimeno possiede un valor critico. È l' espressione d' un modo di vedere, che nell' ordine svolto di considerazioni, sembra possibile; e che per conseguenza dev'essere dimostrato fallace da chi voglia stabilire indiscutibilmente la verità d' un altro.

B. Varisco.

DR. GIOVANNI CESCA. — **La Scuola Secondaria — Principî di didattica generale — Dell'insegnamento** — Palermo, ALBERTO REBER, 1902.

Le recensioni pedagogiche, che seguono quì appresso, appaiono tutte più o men tardivamente. Dolente di non aver potuto, per ragioni superiori alla mia volontà, corrispondere con la prontezza che si richiedeva alle sollecitazioni della *Rivista*, spero i lettori mi vorranno tenere per iscusato, come già mi ha iscusato la *Rivista*.

Dirò prima di un libro del Cesca, ben pensato, ben distribuito, ben composto nella brevitá delle sue tre parti, cioè una parte storica, in cui sono tracciate le linee fondamentali dell'ordinamento della scuola secondaria nelle principali nazioni d'Europa e d'America, una parte, sarei per dire, teoretica, in cui è discusso il fine di quella scuola e considerato il valore delle singole discipline che ne entrano a formare i programmi, e infine una parte in cui sono sommariamente esposti i criteri metodici dell' insegnamento e impartite alcune norme concernenti la vita interiore scolastica.

Il Cesca non s' accontenta della scuola secondaria unica di grado inferiore ; ma vuole risolutamente una scuola secondaria unica, senza limitazione di gradi, per tutti coloro che s'avviano agli studi superiori. Fuor d' ogni tentennamento il latino vi deve stare come materia per tutti obbligatoria ; se ne deve però, del pari, senza esitanza, bandire il greco, il quale troverebbe sede più conveniente all'università, e ad esso, invece, sostituire una lingua moderna, il tedesco. — Sono insomma le idee medesime sostenute, già da parecchi anni, dal Fornelli, alle quali mi spiace di non poter assentire, neanche dopo che il libro del Cesca m' ha porto occasione di rimeditarle.

Non é quì il luogo di disserire in lungo e in largo sull'argomento : e poi c' intenderemmo ? Mi accontenterò, dunque, di ripetere che le idee del Cesca, come quelle del Fornelli, se da un lato mi sembrano indulgenti fin troppo verso il latino, mi sembrano fin troppo diffidenti ed arcigne verso il greco, e che nel loro insieme riescano a ferire gravemente il principio classico. Ora, s'io non mi sbaglio, dal nostro tempo eclettico non ci viene nessuna ragione che valga a giustificare un tale

atteggiamento. — Si dice che il greco in Italia è voluto solo dai filologi. — Io non so se altrove esso sia voluto da altri che da questi, a cui, certo, non manca coraggio nel domandare e nel protestare. Ma, ad ogni modo, fosse il greco, da noi, voluto anche solo da' filologi, non é ciò che conta: allorquando i frutti in esso raccolti sono giovevoli per più d' un verso alla cultura, non capisco come possiamo tenerci tanto ricchi da trascurarli. — E poi gli è della questione del greco un poco come della question dell'esercito. Perchè non ci arrendiamo a mandare tutti i nostri soldati a casa? Perchè, si risponde, le altre nazioni da quest'orecchio non ci sentono, e non dobbiamo far noi, a nostro danno, ciò che le altre nazioni non fanno. O perchè dovremo noi, dunque, dar lo sfratto a certi studi, a cui altrove si concede tuttavia un posto onorevole, e renderci, riguardo a questi, tributari de' forastieri? — Ma l'avvenire non può non manifestarsi sempre meno propenso al greco. — L'avvenire? che ne sappiamo noi di questo? Badiamo al presente, e lasciamo ai profeti di preconizzare l'avvenire.

Certo è che queste ragioni ed altre somiglianti ebbero voga fin dal secolo decimottavo. Se non che, mentre già si sonavano allora i rintocchi dell'agonia degli studi classici, questi si son veduti di lì a poco risvegliarsi con insospettato vigore, e con maggior vigore il greco appunto, determinando quel largo movimento di studi filologici, che tanto vantò e tanto bene seppe usufruttare l'alta mente del Littré. — Ma si rincalza: noi non vogliamo abolire il greco; vogliamo solo collocarlo nell'università, dove, del resto, ha già trovato sua sede il sanscrito. — E l'esempio adotto par dunque stringente? e chi mai è uscito dalle nostre università che sapesse il sanscrito? e quanti professori vi sono in Italia che lo sappiano? A parte poi una piccola differenza: che il greco... è greco, e il sanscrito è... sanscrito. — Infine, se si dovesse cominciar da capo, forse si potrebbe pensare a principiar lo studio del greco, varcata la soglia universitaria, ma, ora come ora, ciò mi sembrerebbe un disfare.

Un altro punto giova mettere in rilievo. La scarsa considerazione del greco mi pare provenga, in parte almeno,

dall' avere voluto forzare troppo il valore di certi argomenti formali. I classicisti dovrebbero ricordarsene. Questi, è risaputo, insistono strabbondantemente sull' importanza logico-linguistica di quell' idioma; di preferenza ci tengono a vantarlo come un mezzo eccellente per isvolgere snodare rendere elastico lo spirito. — Ora, se si tratta principalmente di questi effetti formali, è facile comprendere come taluni non dovessero indugiare a domandarsi se i medesimi effetti, o molto somiglianti, non si giungesse ad ottenere anche mediante altre lingue. Da tale punto di vista reputo non abbian torto nè il Fornelli nè il Cesca a credere che da noi il tedesco possa egregiamente sostituire il greco. Lo Schiller in Germania lo credeva del francese.

Ma per salire ora dalla question particolare alla questione generale io penso che anche il Cesca ecceda, o, almeno, inclini ad eccedere, nell'attribuire agli studi secondari uno scopo prevalentemente formale. Certo codesti studi han da servire allo sviluppo interiore dell' individuo, ma anche come preparazione agli studi superiori. I due scopi debbono perfettamente pareggiarsi. Se l' università intende ad accrescere e ad afforzare il sapere, compito siffatto non è estraneo neanche alla scuola media, in quanto essa deve renderlo possibile in quell' alta sede. Ora a ciò non basta che la scuola media si preoccupi di far sorgere certe disposizioni individuali, ma bisogna che si presti ad impartire un complesso sufficiente e sicuro di cognizioni, un *quantum*, insomma, di dottrina che riesca di valido appoggio al conseguente lavoro scientifico. Ora, più vasto e complesso questo diventa nell' università, chi non vede che, in tal riguardo, debbono aumentare le esigenze anche verso la scuola media?

Ebbene, a riflettere che è ingiusto, nelle condizioni presenti, sopprimere il greco nella scuola media, che è necessario introdurvi le lingue moderne, che, rispetto ad alcuni studi, converrebbe qua e là rafforzare l' insegnamento scientifico, per mio conto, mi par di poter concludere che la scuola secondaria unica si riveli incapace di soddisfare a tutti questi bisogni.

Speriamo li abbia avuti presenti e sia riuscito a provvedervi adeguatamente il novissimo progetto ministeriale. Che vi sia

ognun lo dice, che cosa sia nessun lo sa. Una volta ogni ministro era un programma; si sapeva cosa significava il suo avvento al potere, quali idee, arrivandovi, egli avrebbe attuato, o, almeno, cercato di attuare. In seguito siam diventati meno esigenti, e abbiamo aspettato che i ministri si orientassero per via. Ma ora? ecco che avviene ora: da ogni parte gl' insegnanti domandano: ci si faccia conoscere il progetto ministeriale, lo potremo esaminare, lo potremo discutere: siamo pur noi che facciam scuola, e chi sa che non ci sia dato imbroccar qualche idea giusta? Ma in alto si rimane impenetrabili, o vi è solo una gran fretta di smentire ciò che ad alcuni pareva di aver penetrato. Avverrà che il ministero porti nella sua tomba il segreto di questo progetto, come ha fatto il Gorini, mi pare, riguardo alla sua scoperta della pietrificazione de' cadaveri?

A. P.

PROF. A. FAGGI. — **Il Galileo della Pedagogia.** — Paravia e Comp., 1902.

Il titolo allude a G. Amos Comenio, del quale, dopo alcuni cenni sulla sua vita e alcune osservazioni dirette a rilevare gl' intenti della sua opera pedagogica. in confronto a quella de' suoi predecessori, il F. prende in esame la *Didactica magna*, che è l'opera di esso Comenio più importante. Anche ivi s'incontrano, o, a dir meglio, si urtano le due grandi correnti del tempo, il misticismo e lo sperimentalismo. Quest'ultima riesce tuttavia a prevalere sullo spirito del pedagogista moravo, con grande vantaggio della pedagogia.

Il principio fondamentale su cui Comenio basa la sua riforma educativa, è semplicissimo, e si potrebbe così formulare: « segui la natura »; principio che neanche al tempo di Comenio rappresentava una scoperta, quantunque egli la paragoni modestamente all'ovò di Colombo. Vero è piuttosto che di esso non era stata ancor fatta l' applicazione, o, se mai, era stata fatta solamente in parte ed a parole.

Il Comenio si fa a ricercare i *fondamenti naturali*: *a*) dell'imparare e dell' insegnare certamente e sicuramente; *b*) dell'imparare e dell'insegnare prontamente e facilmente;

c) dell' imparare e dell' insegnare solidamente. Per quanto lo schema che di tali *fondamenti* il Comenio ci offre, si riveli non di rado arbitrario, artificiale, scolastico, tuttavia egli ne sa trarre importanti applicazioni per la pedagogia. Abile osservatore della natura, egli prende da questa l' abbrivio per giungere a stabilire le massime direttive dell'educazione. Ecco un esempio : la natura si prepara la materia avanti di incominciare a introdurre la forma. Così l' uccello, prima di fabbricare il nido, si procura le pagliuzze. Ebbene, si va contro l' ordine di natura insegnando nelle scuole i nomi delle cose prima di aver mostrato le cose stesse. Le cose sono un che materiale e sostanziale, mentre i nomi sono un che solamente formale ; le cose sono corpi, i nomi sono semplicemente vesti ; le cose sono nuclei, le parole sono corteccie e gusci. Quindi nessuna lingua si deve imparare dalla grammatica, ma da autori acconciamente scelti e preparati ; quindi ancora le discipline *reali* o *materiali* debbono premettersi alle *formali*.

All' esposizione dei principî intorno all' educazione e all' insegnamento in generale segue quella dei principî intorno all' insegnamento in particolare, concernente, cioè la scienza, la morale, la religione. — Rispetto al metodo dell' insegnamento scientifico, il Comenio distingue rispettivamente l' ordine della scienza, delle arti e dei linguaggi. Canone capitale per il primo gli è : « *omnia praesententur sensibus quotquot possunt* » : per l'ordine delle arti, il seguente : » *agenda agendo discantur* ». Quanto alle lingue il Comenio riconosce necessarie ad impararsi : la *vernacola,* per la vita domestica ; le *lingue vicine* per l'uso e i rapporti coi popoli confinanti ; la *latina* per gli eruditi ; il *greco e l'arabo* per i filosofi e i medici, per i teologi il *greco e l' ebraico*. Canone fondamentale gli è che la conoscenza dei vocaboli della lingua materna debba andare nei fanciulli di pari passo colla conoscenza delle cose. Sull' altro canone professato dal Comenio, che si debba imparare una lingua alla volta, e sui brevi limiti di tempo da lui concessi allo studio delle lingue classiche, volgari e forastiere, c' è a discutere. — Per la morale il Comenio si richiama principalmente al canone già messo innanzi per le arti : « *agenda agendo discantur* ». — E del pari vi si richiama per la religione, il cui sentimento

dev'essere colla pratica instillato nell'animo fin dalla prima infanzia, e rafforzato poi collo studio della sacra scrittura, a cui, anzi, conveniva fosse subordinata la lettura dei classici.

Viene in ultimo il Comenio a stabilire una quadruplice divisione della scuola, il cui concetto é inseparabile da quello della disciplina. Il Comenio ricorda il detto popolare boemo: « la scuola senza disciplina è un molino senz'acqua »; ma vuole che tale disciplina sia esercitata senz'ira e senz'odio, col solo scopo di migliorare e di prevenire in futuro il male. — Quattro ordini, dunque, di scuole, corrispondentemente a quattro gradi distinti della vita: l'infanzia, la puerizia, l'adolescenza, la gioventù. Esse sono la *schola materni gremii;* la *schola vernacula publica;* la *schola latina seu ginnasium;* *l'academia.* Ognuna di queste scuole abbraccia un periodo di sei anni. A cominciare dall'età di sei anni il fanciullo dev'essere mandato alla *schola vernacula.* Canone fondamentale gli è che in ciascuna di queste scuole s'insegnino sempre le stesse cose in modo diverso, cioè con diversa estensione e in relazione ai diversi gradi di età e di preparazione intellettuale.

Tale a larghissimi tratti il contenuto della *Didactica magna,* da cui il Comenio s'augurava una riforma educativa paragonabile per l'importanza degli effetti a quella operata dall'invenzione della stampa. Di tale didattica il F. ci dà un'esposizione sobria, ordinata, perspicua, forse qua e là un poco apologetica. Ciò deriva dall'aver considerato nel Comenio solo il teoretico della pedagogia, e dell'aver lasciato da parte i suoi scritti pratici, assai più conosciuti, della *Didattica,* ma di pregio assai inferiore. A tener presenti le quali cose, non so se proprio conveniva al Comenio il titolo di Galileo della pedagogia moderna, pur rispettando la grande autorità del Michelet. Vedo, del resto, che il F. scrive a pag. 24: « Comenio non era,... un grande filosofo e neanche un grande psicologo. Egli non ha un sistema finito e coerente d'idee filosofiche e psicologiche; egli era sopratutto un uomo pratico, un educatore, un riformatore, e si serviva delle teorie filosofiche e psicologiche come via via gli capitavano, senza darsi pensiero di ridurle a sistema perfettamente logico ed organico ».

A. P.

PROF. ILLUMINATO DISPENSA. — **La Scienza dell'Insegnamento fondato sulla Sociologia.** (Primo saggio). — Genesi, concetto e finalità della scienza dell'insegnamento. — Bologna, Zamorani e Albertazzi, 1902.

In sostanza, facendo tesoro di alcune novissime formule, l'opuscolo ci viene a dire che la Didattica « origina e si parte dalla metodologia scientifica come un nucleo... staccato dalla sua matrice per una specie di generazione scissipara »: parole, in verità, che non acquetano ogni obiezione. — Quanto al concetto di quella disciplina, essa é intesa come la razionale sistemazione delle leggi, dei mezzi, dei procedimenti che riguardano la formazione e lo sviluppo del sapere (dove mi pare sorga confusione tra i procedimenti prettamente scientifici e i procedimenti didattici) e delle leggi inoltre che riguardano l'evoluzione dei poteri fisico-psichici dell'uomo, considerato come individuo e come elemento della società. — Quanto alla finalità della Didattica essa dev'essere « la formazione organica, intellettuale, morale e fisica di tutto l'individuo per tutta la società ». « In questa interiore elaborazione la scienza dell'insegnamento deve inspirarsi costantemente alla sociologia, come alla scienza sintetizzante, per eccellenza, il processo storico dell'evoluzione umana, e che ci dà la chiave di volta per trovare l'anello di congiunzione, che unisce al presente il passato e questo all'avvenire ».

Il programma enunziato in queste parole é assai interessante, e noi aspettiamo di vedere come l'A. lo svolgerà nel suo studio su « La sociologia scolastica » ch'egli ci promette fra non molto.

A. P.

MARIO PIACENZA. — **L'Autodidattica.** — Torino, 1902.

Un libretto modesto, senza pretese, suggerito da un eccellente considerazione: « é necessario che i giovani imparino per tempo a mettere in pratica l'educazione personale, senza la quale non è possibile riuscire nella vita ». Vi si tratta dell'educazione della volontà, dell'intelligenza, del corpo, non in maniera sistematica, ma, direi, aforistica, con buone osservazioni qua e là.

A. P.

N. Fornelli. — **Dove si va? Appunti di psicologia politica.** — Napoli, Pierro, 1903.

Questo libro del prof. Fornelli spiacerà, mi penso, agli uni e agli altri; ma non forse alla verità. Esso vuol combattere ogni specie di viltà o d'ipocrisia politica: questo è atto di sincerità e di coraggio; ma vuole anche ricercar le cause qui della decadenza, lì dell'audacia de' partiti, e restaurare l'imperio d'idee chiare e distinte: però è anche un libro di scienza. — Il partito liberale, secondo l'illustre professore, è disorientato ne' modi d'azione, disorientato nelle idee. Trapianta con inconsapevole leggerezza, da un paese all'altro, leggi e libere istituzioni, senza prima attendere a prepararvi la coscienza popolare. Non la libertà fa servire ai bisogni de' popoli, ma questi all'attuazione d'una teoria della libertà. Intanto, tristi effetti di libertà troppo liberalmente concessa, rifioriscono le congregazioni religiose e le associazioni rivoluzionarie. Non così le sane istituzioni e la cultura, come presso altri popoli: presso noi, le differenze protestano e resistono. Peggior danno è la confusione o indeterminatezza delle idee: accomuna o avvicina quelli che, pel bene dello stato e per la coerenza nel pensiero e nel carattere, starebbero meglio distinti e lontani. I più colti liberali accolgono intorno allo stesso obbietto idee diverse e contrarie, ora considerando le necessità presenti, ora le evenienze o possibilità future; e in tal modo, più teorici che attori della storia, non sanno dominare gli avvenimenti, e oscillano nelle risoluzioni e son deboli nelle azioni. Spiriti troppo analitici, o compiacenti, o schiavi del volgo degli elettori, o di opinioni correnti, o d'un esagerato sentimento di filantropia, mancano delle qualità più necessarie a governare uno stato: dirittura d'idee e saldezza di propositi. Tutto diventa centro, cioè partito medio, conciliativo, deficiente, tollerante fino alla viltà. Contro il partito liberale, s'ergono audaci, consci della sua debolezza, i partiti sovversivi. E dommatizzano, e imperano. Essi i patroni della giustizia, essi i rappresentanti delle grandi moltitudini, essi gl'illuminati dall'ideale. Il partito liberale un po' subisce il fascino e la violenza, e cede; o almeno lascia parlare e crescere nel popolo il fanatismo delle idee nuove. Ma son sinceri anche i partiti sovversivi? Secondo il

prof. Fornelli, ciò non è possibile; perchè, a parlar solo del socialismo, la critica de' suoi postulati fondamentali è già fatta, e i socialisti lo sanno bene. Dunque, essi agiscono in virtù d'altri motivi. E qui tutta un'abile cd acuta analisi della coscienza dell'affiliato al partito; e poi un'amara constatazione de' mezzi adoperati a corrodere le basi dello stato odierno. Il raffronto tra il vecchio e il nuovo Giacobinismo mostra nell'A. una mente da lungo tempo avvezza a cogliere sottili simiglianze e differenze storiche. La genesi del delitto politico à anch'essa obbietto d'accorta indagine psico-sociologica. La conclusione del libro mira a dare così ai liberali come ai socialisti la consapevolezza della loro doppiezza, e del fallimento del rispettivo ideale, se continuano a credere di poter associare le loro idee e le loro azioni.

Io, che pure dissento dal prof. Fornelli in punti fondamentali, specie nella critica che gli pare esauriente del socialismo, convengo nella conclusione; e anche dove dissento, noto la sincerità e la nettezza delle sue idee.

P. R. Trojano.

Störring. — **Die Erkenntnisstheorie von Tetens.** — Leipzig, Engelmann, 1901.

É un libro fatto con molta diligenza e dottrina e che serve a mettere in più chiara luce l'importanza storica del Tetens, la cui dottrina gnoseologica, secondo lo Störring, rappresenterebbe, come quella di Kant, una sintesi conciliativa tra le teorie del Hume e del Leibniz.

Il libro è diviso in due parti principali, la prima delle quali contiene l'esposizione e la critica della dottrina del Tetens, la seconda il confronto di questa con altre dottrine e quindi la determinazione dei suoi rapporti storici.

L'importanza del Tetens sta principalmente nell'aver egli contemporaneamente a Kant tentata la soluzione delle stesse questioni e specialmente quella della causalità. Vi ha però questa grande differenza tra Kant e Tetens, che il primo vuole risolvere le questioni gnoseologiche indipendentemente dall'analisi psicologica, il Tetens invece si fonda essenzialmente su questa. Così egli per spiegare la necessità del nesso causale lo

deriva da due fatti che ci sono attestati dalla nostra coscienza, cioè il nostro volere e gli effetti che ne derivano, e le deduzioni o argomentazioni del nostro pensiero.

L' A. esamina diligentemente queste due spiegazioni del Tetens e mentre non accetta la prima, riconosce nella seconda un vero e stabile valore *(bleibende Bedeutung)*. La prima spiegazione è detta dallo S. un *errore intellettualistico*, fondandosi in sostanza sulle considerazioni del Hume. Ma, a parer nostro, è innegabile che la coscienza di *volere* una cosa implica la coscienza di un' energia causatrice, sebbene certamente ci resti ignoto *come* quest' energia si svolga e come determini quel dato effetto, p. es. il movimento del braccio; ma, siccome per muovere il braccio io debbo volere in quel dato modo, così sorge in noi l' idea di un rapporto necessario tra i due atti, e un tale rapporto viene da noi pensato (o naturalmente *presupposto*) anche nei fatti esterni.

Certamente con ciò non è provato il valore objettivo del principio di causalità; ma è dimostrata una sua derivazione, dalla quale non è sostanzialmente diversa l' altra dell' argomentazione; perchè in questa noi abbiamo appunto la coscienza di una conclusione determinata da certe premesse. A questa coscienza, ossia insomma a questo fatto psichico, in ultimo si appellano tutti i ragionamenti per stabilire il loro valore, compreso anche il ragionamento critico di Kant; benchè per questo la cosa avvenga indirettamente. Infatti Kant per riconoscere il valore necessario del principio di causa dimostra come senza di esso sarebbe impossibile la fisica. Questa dunque si è formata prima della Critica, essendone un presupposto, e si è formata con un' applicazione del principio di causalità ai fatti naturali, determinata necessariamente in noi da quell' impulso psicologico al quale abbiamo accennato.

In conclusione noi non facciamo che introdurre nelle cose e nei fatti naturali ciò che la nostra coscienza ci dà in noi stessi: noi ragionando facciamo delle determinazioni come volendo: pensiamo che anche nel mondo tutto si determini in qualche modo; ma quali siano queste determinazioni solo l' esperienza ci può dire; e questo è il punto in cui sono concordi Hume, Tetens e Kant, come sono concordi Tetens e Kant con

Hume nell' ammettere che non vi può essere alcun giudizio causale assolutamente necessario.

La trattazione della causalità é preceduta da quella dei rapporti di identità, di diversità, di spazio e di tempo, e seguito da quella dei rapporti di inerenza. Considerazioni importanti vi sono in queste esposizioni come in quelle che seguono e che concernono le *verità necessarie objettive.*

Ma, sebbene più breve, la parte per noi più interessante è quella che riguarda le attinenze storiche del Tetens. Nel primo capitolo l' A. confronta il Tetens con Hume e Stuart Mill: egli espone dapprima con tratti brevi, ma molto chiari e precisi, la dottrina del Hume sulla causalità e sulla credenza, concludendo che per Hume l' idea del *nesso causale necessario ha il suo fondamento in un' associazione soggettiva di rappresentazioni. La coazione che sorge dalla stretta associazione viene dal pensiero introdotta negli oggetti.*

Esposta la dottrina del Hume, lo S. dimostra come una gran parte delle idee del Tetens derivino da essa. Amendue cercano di risolvere il problema gnoseologico fondandosi sulla psicologia; benchè nelle loro ricerche non arrivino agli stessi risultati. Ciò si è già veduto rispetto alla causalità; ma anche rispetto alle idee e alle *impressioni* il Tetens ammette, contro il Hume, una spontaneità originaria dello spirito, produttrice di *impressioni;* al che Tetens fu condotto specialmente dall' influenza del Leibniz.

Ma, rispetto alla causalità, la dottrina del Tetens dà luogo anche ad un interessante confronto con quella dello Stuart Mill intorno al criterio per giudicare con sicurezza di un rapporto causale, e lo S. fa merito al Tetens di avere per la prima volta determinato quel criterio; come gli fa merito di aver riconosciuto il rapporto tra il principio di causa e l' argomentazione. Un altro importante accordo tra il Tetens e il Mill vi è, oltrechè nell' indirizzo psicologico seguito da essi come dal Hume nella trattazione delle questioni gnoseologiche, nell' opposizione al *nativismo*, che però il Tetens sa conciliare coll' apriorismo, rifiutato dal Mill.

L' ultimo capitolo confronta Tetens con Kant.

La prima fondamentale differenza che dobbiamo riconoscere

tra Kant e Tetens consiste, come già si è detto, nella parte molto diversa che dall'uno e dall'altro si fa alla Psicologia nelle trattazioni gnoseologiche. Ma, non ostante questa grave differenza, vi sono due punti importanti in cui i due filosofi si accordano: amendue, mentre distinguono il senso dall'intelletto, esprimono l'opinione che essi possano avere un fondamento comune; e amendue, pur ammettendo che vi siano *principii a priori*, non credono che essi ci facciano conoscere le cose in sè. Però, siccome poi differiscono nel fondamento che danno a questi principii, così Kant attribuisce pure ad essi un valore oggettivo immanente, mentre il Tetens non dà loro che un valore puramente soggettivo e psicologico; ossia, per parlare coi giuristi un valore di fatto non di diritto.

Lo S. conclude il suo confronto coll'esprimere un giudizio che in complesso ci par giusto. Il Tetens publicò il suo lavoro principale, *Philosophische Versüche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*, nel 1776 e 1777, cioè dopochè Kant aveva pubblicata la sua celebre dissertazione inaugurale del 1770, e primachè egli publicasse la *Ragion pura*. Ora lo S. è dell'avviso che i due filosofi, benchè l'uno avesse studiati gli scritti dell'altro, non ebbero l'uno sull'altro una vera e profonda influenza nè quanto al metodo nè quanto ai risultati; benchè sia innegabile che Kant si sia valso di alcuni concetti e di alcune teorie psicologiche del Tetens.

C. C.

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO

W. James. — **La théorie de l'Émotion,** *précédé d'une introduction par le Dr.* G. Dumas. — Paris, Alcan, 1903. (Un volume in 12° della Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

Coloro che in questi ultimi anni si occuparono anche in Italia della nuova teoria circa i sentimenti messa in luce dal Lange e dal James faranno buona accoglienza a questo volumetto non solo perchè raccoglie gli scritti dell' insigne psicologo americano intorno alle *vexata quaestio* (e da noi italiani che possediamo la traduzione de' suoi *Principî di psicologia* era di ciò men sentito il bisogno) ma anche perchè il traduttore, che portò ad essa questione un prezioso contributo col suo libro *La Tristesse et la Joie* e che ebbe già a tradurre in francese il Lange, la illustra colla sua chiara introduzione (pag. 1-41). In questa egli dimostra che per quanto i due nomi del medico danese e del psicologo americano vadano sempre congiunti insieme e le loro teorie si considerino come identiche, in realtà il primo si restringe allo studio dei fatti organici e delle loro cause fisiologiche, il secondo vede della dottrina somatica anche il valore più propriamente filosofico e, psicologo acuto non meno che logico rigoroso ne esamina le difficoltà, sostenendo quindi in campo aperto la lotta coll' intellettualismo del Lehmann e del Nahlowsky. Giustamente il Dumas rileva che gl' intellettualisti e quelli che al Ribot piacque di chiamare « fisiologisti » disputano intorno a termini, circa i quali non si sono messi bene d'accordo : tale é anche la conclusione a cui giunsi io in un mio scritto che vedrà a giorni la luce.

Gli scritti del James tradotti in questo volume sono : il cap. XXIV dei *Principî di Psicologia*, parte del noto articolo

del *Mind* del 1884 (dove nello stesso anno che il Lange, l'autore formulò per la prima volta la sua tesi) e l'articolo della *Psychological Review* del 1894, conosciuto assai bene tra noi per l'esame che ne fece nella *Rivista di Sociologia* del 1896 il Sergi.

V. Alemanni.

H. Oldenberg. — **La religion du Veda**, *traduit de l'allemand par* Victor Henry, *avec préface du traducteur*. (Un vol. in 8° de la Bibbiothéque de Philosophie contemporaine 10 fr. — Paris Felix Alcan éditeur).

Id. — **Le Bouddha**, *sa vie, sa doctrine, sa communauté, traduit de l'allemand par* P. Foucher *avec une préface de* M. Silvàm Lévi, Deuxieme édition française. (Un vol. in 8° de la Bibbiothéque de Philosophie contemporaine 7 fr. 50. Paris Felix Alcan).

Queste due opere si legano così, che la prima può essere considerata come l'introduzione necessaria alla seconda. Védismo, Bramanismo, Buddismo, sono anelli di una catena continua che il filosofo o lo storico deve seguire da un capo all'altro se vuol conoscere le speculazioni elevate che nell'India succedettero alle superstizioni più ingenue. La parola *veda* significa semplicemente *scienza*; designa la scienza che ha veramente importanza agli occhi dei bramini. Questo *veda* trasmesso prima per tradizione orale, scritto poi quando, in un'età incerta, fu introdotta nell'India la scrittura, comprende tre serie di opere: i *Veda* propriamente detti in numero di quattro; i *Brahmana*, o trattati teologici, e i *Sutra* o manuali liturgici. L'Oldenberg ha attinto a questi libri gli elementi della sua esposizione, facendo tra i miti vedici una scelta che mette in grado anche i non sanscritisti di studiare queste religioni.

Nella prefazione il traduttore francese mostra l'interesse che offre la storia delle religioni dell'India e mette in evidenza i meriti del libro.

Nella seconda opera l'Oldenberg ha cercato di risuscitare il Buddha vivente e operante come il Renan fece per Gesù; ma non si restrinse però a questo solo compito. E lo storico e il filosofo troveranno nel suo libro la storia del pensiero e lo svolgimento

della filosofia brahmanica, una esposizione chiara, coerente, ricca di riferimenti ai testi della dottrina di Buddha e infine un quadro delle forme che la vita monastica ha preso nell'Oriente. La distribuzione della materia è fatta in modo da soddisfare tanto gli spiriti critici (che trovano in nota tutte le citazioni), quanto il gran pubblico che ama non aver interrotta la lettura da nessun apparato di erudizione. E questo spiega la fortuna del libro, oltre che in Germania, anche in Inghilterra e in Francia, dove la prima edizione fu esaurita in pochi anni.

e.

Paul Lapie. — **Logique de la volonté**; (Un vol. in 8° de la Bibbliothèque de Philosophie contemporaine, fr. 7.50 - Paris Felix Alcan).

Quali sono i fatti intellettuali che precedono l' atto volontario e quale è il loro ufficio nella produzione di questo? Ecco il problema studiato in questo libro, ed ecco la soluzione che ne dà l' A.: Gli antecedenti intellettuali della volizione formano due gruppi di giudizi di cui gli uni fissano il fine da raggiungere, gli altri scoprono i mezzi. L' atto volontario dipende da questi giudizi come la conclusione del sillogismo dalle premesse. Tutti i caratteri della volontà si spiegano coi caratteri dei giudizi; tutte le malattie della volontà con difetti intellettuali. E l' educazione della volontà consisterebbe nell' insegnare l' arte di evitare i sofismi nella determinazione dei fini e dei mezzi. Questo cenno non basta a dare un' idea di quella parte dell'opera, dove l' A. espone le teorie alle quali egli giunge sulla giustizia, sul valore umano, sul delitto e sulla concezione scientifica della morale; ma basta a indicare il carattere intellettualistico della dottrina, che l' A. stesso rileva apertamente e vigorosamente. *e.*

R. Groos. — **Les Jeux des Animaux,** *traduit de l' Allemand par* A. Dir et A. Van Genepp; (Un vol. in 8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine fr. 7.50 - Paris Felix Alcan).

La psicologia animale non deve essere considerata soltanto come uno studio ausiliario della psicologia umana. Ma, benchè

abbia importanza come studio a sè, può tuttavia essere utile alla soluzione dei problemi antropologici, se si cerca non quello che vi è di umano nell'animale, ma quello che vi è di animale nell'uomo. Questo elemento animale specifico è la vita istintiva, e la psicologia del giuoco può meglio di ogni altra illuminarla.

L'A. combatte la teoria dello Spencer che spiega il giuoco come prodotto di un eccesso di energia negli animali giovani e considera gli istinti come base del giuoco. Un ampio studio fondato sulle osservazioni dei psicologi e dei naturalisti più autorevoli passa in rassegna i giuochi di locomozione, architettonici, trofici, imitativi, e infine i giuochi erotici così importanti per la conservazione delle specie; e si chiude con un esame psicologico sulla curiosità e sulla civetteria, che suggerisce ravvicinamenti interessanti.

e.

NOTIZIE E PUBBLICAZIONI

Nell' ultimo fascicolo (15 giugno) della *Revue internationale de l' Enseignement* il Picavet espone le vicende e l'opera della *Società per lo studio dell' Insegnamento superiore*, la quale, istituitasi nel 1878, celebrava appunto nel giugno p. p. il 25° anno della sua fondazione. Questa società di cui la Rivista citata, sorta due anni dopo, è l'organo, può con legittimo orgoglio riandare l' opera efficacissima compiuta in Francia in prò dell' insegnamento superiore, sia raccogliendo fondi, sia inspirando e provocando dal Parlamento importanti riforme legislative, sia promovendo l' istituzione di nuove cattedre e miglioramenti d' ogni genere. La Società ha la sua sede a Parigi, ma ha delle sezioni e dei gruppi per tutta la Francia, conta un gran numero di soci e raccoglie molti fondi a profitto degli studi. — Noi che abbiamo inopportunamente imitata la Francia in altre cose, perché non l' imiteremo, molto opportunamente, in questa?

— La sezione di Medicina e Chirurgia del 1.° Istituto di Studi Superiori di Firenze bandisce il concorso al premio Bufalini sul tema seguente: « Posta l' evidenza della necessità di assicurare al solo metodo sperimentale la verità e l' ordine di tutte le scienze, dimostrare in una prima parte quanto veramente sia da usarsi in ogni scientifico argomentare il metodo suddetto, ed in una seconda parte, quanto le singolari scienze se ne siano prevalse nel tempo trascorso dall' ultimo concorso fino ad ora e come possano esse ricondursi nella più fedele ed intera osservanza del metodo medesimo ». Il termine per la presentazione delle memorie scade il 31 ottobre 1904 alle ore 15. — La somma del premio é di lire seimila.

— A Parma il 28 giugno u. s. fu solennemente celebrato il centenario dell' anno in cui G. D. Romagnosi iniziò il suo insegnamento in quella Università. Tenne il discorso commemorativo l' On. De Marinis. Il 14 dello stesso mese il Professore Sciascia del Liceo di Parma aveva pure con un discorso assai felice illustrato il pensiero, il carattere e l'opera di quella

gran mente e di quel nobilissimo animo nella vita privata e pubblica e negli studi filosofici e giuridici.

— L'Unione tipografica editrice pubblica il primo volume di un'opera poderosa intrapresa dal Prof. Carle intorno alla *Filosofia del Diritto nello Stato moderno*. In questo volume, dopo un'importante introduzione, nella quale espone chiaramente il disegno generale e nuovo del suo lavoro e gli alti intenti che si propone, l'insigne filosofo e giurista si fa prima di tutto ad esaminare le basi psicologiche, storiche e filosofiche della filosofia del diritto per poi passare ad una teorica generale del Diritto come scienza. Nei volumi seguenti l'A. compirà anzitutto questa trattazione con una *teorica generale del diritto come legge e come potestà;* per ultimo esporrà gli *speciali svolgimenti e le particolari configurazioni del diritto*, cercando però sempre di cogliere ciò che in queste vi ha di *universale e costante* e sovratutto *può convenire all'attuale momento storico.*

— Tra i libri pervenutici dobbiamo anche segnalare un bel volume pubblicato dal Bocca nella sua Piccola Biblioteca di Scienze Moderne; alludiamo al libro del Fraccaroli. *L'Irrazionale nella Letteratura*, libro che interessa vivamente i filosofi e i letterati perchè discute appunto la parte che accanto all'intelligenza hanno il sentimento, l'immaginazione e il genio individuale nell'opera letteraria. Da questo libro ha fatto una bella recensione. Dino Mantovani nel giornale « La Stampa » del 8 giugno, e speriamo di discorrerne anche noi in uno dei prossimi fascicoli.

— La stessa *Piccola Biblioteca di Scienze Moderne* dei Fratelli Bocca si è arricchita testè di un volume del Dr. Alessandro Levi intitolato *Delitto e Pena nel Pensiero dei Greci*, che meritò le lodi del Prof. Brugi sopratutto perchè accoppia all'erudita e diligente ricerca dello storico acume, di psicologo e larghezza di spirito filosofico.

— Tra le pubblicazioni recentissime notiamo il nuovo volume *Studi di Filosofia Naturale di B. Varisco*. L'A., che nell'opuscolo uscito pure quest'anno col titolo *Le mie Opinioni* chiarisce e difende le idee fondamentali della sua dottrina filosofica, in questi « *Studi* » sostiene vigorosamente la legittimità

della concezione meccanica nel campo della *filosofia naturale*, della quale egli determina con precisione la distinzione dalla gnoseologia e dalla metafisica; e combatte le obbiezioni che da un punto di vista gnoseologico alcuni nuovi critici, segnatamente lo Stallo e il Mach, hanno mosso ai principî fondamentali della fisica moderna. Il volume desterà certo l'interesse di quanti sono al corrente della critica contemporanea su i concetti e le leggi della fisica e della meccanica.

— I fratelli Drucker hanno pubblicato la 2ª Edizione della *Scienza della Educazione* di *R. Ardigò*, il quale ha ricomposto il volume alleggerendolo del non necessario, ma conservandone l'ordine in tutte le sue parti. Aggiungeremo, per quei lettori che non conoscessero l'opera, che essa è perfettamente conforme all'indirizzo della filosofia dell'Ardigò ed è notabile non solo perchè esprime il pensiero pedagogico del più autorevole dei positivisti italiani, ma per la coerenza logica e la chiarezza di tutte le parti, e per la felice perspicuità degli esempi e delle illustrazioni particolari.

— Sono uscite le nuove dispense, fino alla 12ª, dell'Opera più volte annunciata *I Problemi dell' Universo*, edita dall'Unione Tip. Ed. di Torino. Interessano assai le note del Morselli sulle ipotesi cosmogoniche e le concezioni teleologiche (Note ai Cap. XIV e XV) e sulle questioni religiose trattate dall'Haeckel nel Cap. XVII.

— La Casa Editrice Giuseppe Laterza e figli di Bari ha coraggiosamente iniziato, con molta eleganza di carta e di tipi, accanto alla *Biblioteca di Coltura Moderna*, nella quale si notano tra gli altri i volumi « *L' Italia di oggi* di B. King e I. Okey, e *Psicologia del movimento socialista* del Ciccotti, anche una *Piccola Biblioteca di Coltura Moderna* ». Fa parte di questa un volumetto di Italo Pizzi « *Pessimismo Orientale* », il quale tratta però, come l'illustre orientalista avverte nella prefazione. soltanto del pessimismo Ebraico, Indiano e Persiano, ed è « stato messo insieme per il pubblico che ama lo studio e la coltura ».

— È uscito il 4° volume delle opere complete del Kant, publicate dall'Accademia delle Scienze di Berlino per mezzo dell'editore Reimer. Il volume contiene la prima edizione della

Critica della Ragion pura (1781), i *Prolegomeni ed ogni futura metafisica* (1783), la *Fondazione della Metafisica dei costumi* (1785), *Preliminari metafisici della scienza della natura* (1786). — L' edizione è fatta con grande accuratezza e precisione; del che ci danno prova anche le osservazioni poste in fine del volume, nelle quali si fa la storia biografica e bibliografica di ogni scritto. Servendosi specialmente del carteggio, B. Erimann segue diligentemente le varie fasi per le quali passarono nella mente e nell' opera di K. i due primi scritti publicati sotto la sua direzione. Del terzo collo stesso metodo discorre Paolo Menzer, del quarto invece Alois Höfler, il quale aggiunge anche schiarimentl scientifici. A rendere completo il lavoro il Frey vi aggiunge degli studii sulle varie lezioni del testo, sull' ortografia e sulla lingua.

— Nella letteratura Kantiana dobbiamo segnalare un' altra importante publicazione, cioè la 2ª edizione dell' ottima traduzione francese che F. Picavet ha fatto della *Critica della Ragion pratica*. È un bel volume dell' elegante *Collezione storica dei Grandi Filosofi*, pubblicata dal coraggioso e infaticabile editore F. Alcan. Il Picavet ha saputo dar forma francese alle idee di Kant senza alterarle, anzi rendendole generalmente con molta precisione e vincendo difficoltà che parevano insuperabili. Il traduttore aggiunge in parentesi le parole e le frasi tedesche più importanti e più caratteristiche. Il che, se qualche volta turba la lettura del libro, giova assai per coloro che, pur non intendendo correntemente il tedesco, ne sanno però abbastanza per confrontarlo colla traduzione e meglio comprendere il pensiero di Kant. — Il Picavet premette alla sua traduzione un giudizio sulla dottrina morale di Kant, specialmente ne' suoi rapporti colle sue idee e colle sue tendenze religiose, che egli ci rappresenta come quelle di un pietista, anzi di un luterano e di un teologo. Noi non possiamo assolutamente accettare un tale giudizio; e i fatti stessi ci danno ragione, perchè si sa che Kant fu aspramente combattuto dai teologi ortodossisti, cattolici e protestanti; anzi i teologi furono i soli suoi nemici, i soli che turbarono la sua vita serena di filosofo. Tutta la sua dottrina religiosa è fondata sulla libertá e sul predominio della morale, ed é la negazione di ogni ortodossismo. Perciò fu con-

dannata ufficialmente dalla censura istituita dal bigotto re Federico Guglielmo II. Nello stesso volume il Picavet ci dà uno studio interessantissimo sui primordii del Kantismo in Francia, esponendocene le vicende dal 1773 al 1814.

— Dalla Libreria Editrice Nazionale di Milano riceviamo avviso della prossima pubblicazione dell'opera del prof. S. De Dominicis che avrà per titolo la *Scienza Comparata dell' Educazione* e si comporrà di 4 volumi i quali tratterranno distintamente le seguenti materie: *Sociologia Pedagogica*, *Antropologia*, *Pedagogia*, *Vita interna della Scuola*, *Storia della Pedagogia*. L'opera dell'insigne pedagogista si annuncia come una vera enciclopedia organica di tutte le discipline pedagogiche.

— Tra le *Analyses*, che sono una delle migliori rubriche della *Revue Philosophique*, ne troviamo due nel fascicolo d'aprile consacrate a due libri italiani, dei quali noi pure avremo ancora occasione d'occuparci; cioè il lavoro dell'Orestano sul Nietzsche ed il volume del Piazzi sulla Scuola media. Amendue le analisi fanno largamente conoscere il contenuto dei due libri, di cui parlano con molta lode, giudicando il primo come *l' un des plus complets sur la philosophie de Nietzsche* e non calcato sui tanti che si sono pubblicati sullo stesso argomento, e concludendo pel secondo colle seguenti parole che ci piace riportare testualmente:

L'ouvrage de M. Piazzi se recommande par un sentiment très vif des nécessités de la vie moderne. L'auteur a conscience de l'importance extrême que les sciences historiques ont prise au dernier siècle; il sait qu'un système d'éducation ne s'adresse pas à l'individu dans l'abstrait, mais doit avant tout remplir une fonction sociale definie, qui a ses conditions et ses exigencens impérieuses. D'autre part, il a su retrouver parmi ces conditions mêmes, et à ce titre, le caractère général et désintéressé de la culture; et on ne saurait que l'en féliciter. De ce double sentiment résulte une largeur d'idées qui, il est vrai, ressemble quelquefois à de l'éclectisme, mais qui s'inspire toujours à des principes élevés et sûrs.

NECROLOGIO

ICILIO VANNI

Con la morte di Icilio Vanni, seguita in Roma il 30 marzo decorso, un colpo grave veniva a contristare le sorti della filosofia del diritto presso di noi: un colpo che non rimane senz'eco dolorosa negli stessi dominii generali della filosofia.

Icilio Vanni aveva avuto una gran parte ed era al presente la più viva forza nell'opera continua di risollevamento delle sorti di quella somma disciplina giuridica. Egli aveva portato fin da principio negli studi sociali, che furono il campo ove si raccolse la sua ricerca e la sua speculazione, una vera tempra di scienziato e un'anima di filosofo. Aveva inteso laboriosamente a condurre in quegli studi gli stessi processi di osservazione larga e profonda che sono propri delle scienze naturali, e il medesimo scrupolo di un generalizzare costantemente fedele ai dati dell'esperienza. Ma, congiunto a questo rigore, portava anche la virtù di un' ampia comprensione dei rapporti, il bisogno di attendere ai risultati di ogni altro ordine di scienze, lo stimolo di allacciare via via le nozioni desunte su ciascun campo particolare fra loro, salendo per gradi a intuirne, in quanto fosse possibile, un' integrazione universale. In questa direzione, la teoria evoluzionistica gli era apparsa come la sintesi che sorgesse legittima dal concerto delle scienze; ed in codesta intuizione dell'universo e della vita avvivavasi di buon'ora in lui la persuasione che l'ordine psichico ed il morale si innestino all'ordine della natura senza alcun jato e senza l'intervento di forze trascendenti, ma solo per via di naturali virtù che emergano negli stessi processi salienti della vita. I suoi studi particolari furono illuminati e ricevettero anima da una tale

concezione; che però non scendeva a coartare in lui lo spirito schietto dell'indagine scientifica porgendosi, come per tanti, quale un elemento già costitutivo di conoscenza, ma fungeva soltanto come incitamento, come utile lume direttivo della ricerca. Nulla doveva per lui preoccupare l'osservazione specifica della realtà, nonchè sostituirla; solo dall'obbiettivo rilievo e dallo scrupoloso annodamento dei particolari doveva, a suo giudizio, provenire la certezza del sapere.

Fu in accordo con le vedute metodiche inspirate ad un positivismo sincero, che egli comprese e propugnò il necessario ufficio delle filosofie particolari. Concepite come gradi intermedi tra le scienze di ciascun ordine di fenomeni e la concezione filosofica generale, vi assegnava il cómpito di servire, da un lato, come momenti più alti dell'induzione e, dall'altro, come stregua di riprova indipendente degli intuiti anticipati nelle vedute filosofiche universali. E di esse, della funzione loro si fece propugnatore nello studio delle cose umane; dove, per parte sua, dette i migliori sforzi a coltivare la Sociologia prima e di poi la Filosofia del diritto.

Di quella, dopo avere in una serie di studi toccati punti e problemi speciali, seppe levarsi a tracciare un quadro complessivo, che ne determinava con nitido disegno la posizione, i limiti e i cómpiti, e ne discorreva i principî fondamentali. Fu un forte e salutare lavoro quello suo, delle « *Prime linee di un programma critico di sociologia* » in cui il sano pensiero del Comte ricomparisce in tutta la sua ampiezza, deterso dai residui metafisici e liberato dai malintesi e dalle angustie in cui l'avevano travolto i molti epigoni. Ivi specialmente egli dava opera efficace a sgombrare il campo dalle soffocanti analogie organiche, che s'eran frattanto avanzate a sostituir la ricerca diretta; e sovratutto ristabiliva più correttamente il concetto della statica e della dinamica sociale; della quale ultima sviluppava con fondamentale rilievo il carattere che era già parso specifico nelle società umane, in confronto delle animali: la storicità. Parola e concetto, che implica non solo un modo di vedere, ma tutto un programma di ricerche e di orientamento che costituisce uno dei lati più cospicui del pensiero di lui.

Nel campo della filosofia del diritto egli andò oltre ad una

delineazione di programmi, di problemi e di principî, e vi dedicò più a lungo le sue forze a costrurre il sistema. I principî ispiratori, che vi recava, erano quelli del positivismo e del criticismo insieme compenetrati, al modo che specialmente dopo il Kant si erano impressi nelle filosofie naturali; ed era suo intento di contribuire a tradurli ora senza deviazioni nelle dottrine della vita umana ed etica. I modi della ricerca positiva venivano per tanto da lui applicati al rilievo delle forme attuali del diritto, dedotti nell'opera di ricomposizione della sua genesi e del suo sviluppo, nello studio della sua formazione da fattori naturali antropologici e sociali, e infine nell'esplorazione del fondamento dell'etica, esclusa ogni fonte trascendente o metafisica. Ed in tutte queste ricerche era portato costantemente un vigile senso critico, che si esprimeva nella conscia cautela dei processi metodici e nell'apprezzamento fine dei fatti e dei loro rapporti; e v'era associata una veduta critica dottrinale, che stava consapevole a presiedere ad ogni giudizio, ad ogni apprezzamento delle stesse nozioni o idee acquisite al nostro spirito: fossero le più elementari o le più sintetiche, fossero della psiche individua o fossero prodotti spirituali della vita in comune — di cui egli oppugnava che si facessero delle ipostasi, sebbene vi riconoscesse ugualmente un particolare valore e forza di azione.

Fidato a tali principî direttivi e giovandosi dei progressi delle scienze naturali e fisiologiche, egli lavorò attivamente alla costruzione sua, innovando ma senza vana pompa o affettazione del nuovo; anzi poneva una cura fervorosa nel richiamare le grandi orme e le conquiste segnate dal pensiero positivo entro la storia della speculazione filosofica; e avea conforto sovratutto di poter rannodare questa o quella sua dottrina alla gloria di Aristotele, di cui in più punti rievocava le vedute etiche a vita e a luce nuova.

Gli indirizzi contemporanei, che s'erano affermati nel seno delle scienze giuridiche e sociali più che con distacco, con ripudio delle correnti tradizionali della filosofia giuridica, riuscivano sapientemente integrati, insieme con le esigenze rappresentate da queste, nell'ampiezza del suo sistema.

Nel disegno sistematico e realistico del diritto e dello Stato

utilizzava i contributi della scuola analitica inglese e dell'*Allgemeine Rechtslehre* tedesca con temprato acume di giurista; il divorzio tra la giurisprudenza e la filosofia del diritto era suo sogno che avesse a scomparire per sempre.

E nella sottile pratica del delineare i tratti generali e comuni della genesi e dell'evoluzione del diritto si valeva con larghezza, profondità e forza anche di iniziativa, dei più sicuri avanzamenti di quell'indirizzo storico comparativo che primo il Maine aveva inaugurato nel campo degli studi giuridici; e non ne lasciava fuori i contributi dell'etnologia, sebbene vi adoprasse il più sagace criterio, avendone già in un lavoro giovanile segnalati i pericoli e riguardandone ora gli abusi, particolarmente nelle teorie che senza discrezione universaleggiano origini promiscue o matriarcali della società. Il vigoroso saggio che egli dava appunto sugli studi di H. Sumner Maine — di cui diffondeva la conoscenza in Italia — è testimonianza chiara del come il suo pensiero dominasse questo genere di ricerche, e mostra la larghezza di vedute con cui intendeva che se ne dovessero assumere i risultati pei fini di una comprensione veramente filosofica del diritto.

Ed ancora, dall'ampio movimento determinatosi negli studi sociologici, egli attingeva, con l'intuito più penetrante ed insieme più severo e discreto, i contributi validi per foggiare la dottrina della formazione e della funzione sociale del diritto: per lui formazione di carattere fondamentalmente organico, e funzione di tutela e di garanzia in ampio senso utilitaria. Nella quale materia spiccava sulle sue vedute particolarmente un pensiero: il pensiero della grande complessità di ogni fatto sociale, e della molteplicità dei fattori che hanno parte a produrlo, mutevoli di influssi, di importanza e di mutue relazioni nel corso della storia. Ed egli traeva di qui i più forti argomenti a combattere il semplicismo della prassi politica, quello recente ed in voga degli economisti, e la tendenziosità non meno delle nuove teorie materialistiche della storia; in genere ogni dottrina dommatica, indiscriminata, preconcetta. A lui, tanto compreso della responsabilità di così fatti insegnamenti o proclamazioni in materia sociale, cagionavano amarezze indicibili le superficialità, le deviazioni passionate e servili, gli abusi che vedeva, per troppe

forme volgari, richiamare il discredito sul nome e sugli atteggiamenti del positivismo.

Infine, nella valutazione della base etica del diritto e delle forme politiche, egli derivava, con competenza di studi speciali, tutta la sapienza analitica e realistica elaborata nel corso secolare della filosofia utilitaria inglese; venuta per ultimo, con lo Spencer, alla forma di un utilitarismo razionale. Accoglieva pertanto un utilitarismo slargato oltre ogni calcolo egoistico e sollevato fuor di ogni cieco empirismo; un utilitarismo per molti riguardi affine a quello presso di noi professato dal Romagnosi, ma anche meglio di questo cresciuto sul presupposto di un fondo altruistico delle tendenze umane e più maturamente dedotto da leggi della vita. Alle norme, agli istituti, alle idealità del diritto egli indicava il fondamento oggettivo, razionale, nell' invincibile efficenza causale delle diverse azioni rispetto ai fini del benessere comune: efficenza valutabile al lume delle leggi meglio accertate della vita singola e della vita associata, con riguardo altresì ai diversi gradi di sviluppo della psicologia individuale e dell' ambiente storico. E come vide derivare tutta una serie di esigenze per la vita civile dalle leggi dello sviluppo antropologico, ed un' altra serie dalle leggi dello sviluppo sociologico, egli, tenendosi lontano da ogni derivazione unilaterale, proclamava la necessaria temperanza di quelle e di queste; e ravvisava l'ideale nelle forme che consentissero un più elevato ed armonico soddisfacimento di entrambe. Da questo punto di vista esaminava, in prefazione alla « Giustizia » dello Spencer, la teoria etico-giuridica del filosofo dell' evoluzionismo, rinnovante i fasti individualistici del Diritto naturale; come dallo stesso punto di vista valutava in un altro suo scritto su « *La funzione pratica della filosofia del diritto* » le dottrine del socialismo contemporaneo, saggiandone le idealità e rivelandone le intime contraddizioni.

L'opera del Vanni può considerarsi, per tutto il suo corso, come un continuo allargamento di un iniziale positivismo comtiano, in accordo col progredir delle scienze; e del pari come un grande affinamento di esso, secondo lo spirito critico improntato irrevocabilmente dal Kant. Di ciò è prova squisita

l'ultimo suo saggio su « *La teoria della conoscenza e l' induzione sociologica* » che già ricevette in questa stessa Rivista un' illustre rassegna, e che mostra come egli fosse pensoso pur dei sommi problemi filosofici e come, anche ai confini ultimi a cui si spinga il pensiero umano, rimanesse fermo nel non voler cedere per proprio conto all' anelito del sentimento e trascendere in arbitrarie immaginazioni oltre l'ambito insuperabile segnato alle possibilità della nostra reale conoscenza.

Il suo fu pertanto un positivismo coerente e di largo animo; aperto a tutte le idealità, a tutte le esigenze che altrove si credette di dover rappresentare con postulati trascendenti e che esso invece cercò fondare in ragioni o leggi di scientifica certezza. Il suo fu un positivismo nobile, che rispose e rispecchiò la nobiltà eminente della sua vita. La fede positivistica, invero, andò in lui compagna a quelle intime virtù di cui poterono andar più orgogliose le fedi metafisiche e le religiose. Può ben dirsi che egli del culto del vero e del bene si fece una sua religione, e visse di questa. E questa certamente servì, sempre e sola, traverso tutta la sua opera di scrittore, calda, elevata, nitida e potente; la servì con fervore e purezza singolari nella sua carriera accademica: carriera che, iniziata modesta in Perugia, venne successivamente ad esplicarsi con efficacia e con nome crescenti nelle cattedre universitarie di Parma e di Bologna ed è finita — lui non ancora cinquantenne — in Roma.

La morte che quivi ha spenta anzi tempo la sua indefessa operosità ha meritamente levato attorno alla nobile figura di lui, passata nel silenzio per sempre, tali manifestazioni di compianto quali appunto sogliono tributarsi ai forti lavoratori del pensiero, che abbiano avuta un' anima sincera ed ardente ed abbian consacrate, come egli fece, tutte le forze ad un' alta missione di promuovimento della scienza ed insieme ad un' opera feconda di edificazione civile.

GINO DALLARI.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Maggio 1903.

E. Durkheim et *E. Fauconnet*. Sociologie et sciences sociates. — *Duprat*. La négation: étude de psychologie pathologique. — Baron Ch. *Mourre*. La volonté dans le rêve. — Th. *Ribot*. L'association des idées d'aprés un livre récent. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux. — Revue des périodiques étrangers.

Id. — Giugno, 1903.

A. Landry. L'imitation dans les beaux-arts. — *A. Schinz*. Esquisse d'une philosophie des conventions sociales. — Baron Ch. *Mourre*. La volonté dans le rêve (2e et dernier article). — *E. Blum*. Le mouvement pédologique et pédagogique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Id. — Luglio, 1903.

M. Mauxion. Les éléments et l'évolution de la morale (1e article). — *Dr. P. Bonnier*. Les sens du retour. — *G. Palante*. Une idole pédagogique: L'éducationisme. — *P. Regnaud*. La mythologie a-t-elle été un recul de l'esprit humain? — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance. — Nécrologie. — Livres nouveaux.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Paris, A. Colin. — Maggio 1903.

H. Poincaré. L'éspace et ses trois dimensions. — *G. Lyon*. L'enseignement d'Etat et la pensée religieuse. — *Criton*. 6o Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. — Etudes critiques, Questions pratiques, Supplément.

Revue Internationale de l'Enseignement. — 15 Maggio 1903.

Am. Hauvette. Deux conférences de pédagogie à l'Ecole Normale Sup. — *A. Cartault*. Quelques réflexions sur la liberté d'enseignement. (IIe art.) — *Fr. Picavet*. Le Thèse latine et le doctorat ès lettres. — *F. Duquesne*. L'organisation des études des droit en Allemagne, à la suite du vote d'un code civil d'empire (suite). — *F. Levy-Vogue*. Une expérience de Méthode directe dans l'Enseignement du latin. — Actes et doc. officiels, Chronique de l'ens., Analyses ecc.

Id. — 15 Giugno, 1903.

F. Picavet. La Societé d'Enseignement Superieur (1878-1903). — *Sully-*

Prudhomme. En Memoire de Gaston Paris. — *Raoul Sénac*. L'enseignement de la langue française en Tasmanie. — *W. Thomas*. L'école classique anglaise et ses adversaires au XVIIIe siècle. — *Saroïhandy*. Le Cours Sup. de lettre de Lisbonne. — *F. Duquesne*. L'organisation des études de droit en Allemagne. — Nécrologie, Correspondance, Chronique de l'ens. ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Aprile 1903.

Abbé P. Féret. L'Aristotélisme et le Cartesianisme dans l'Université de Paris au XVII siècle. — *XXX*. Le problème synoptico-johannique. — *Abbé J. Martin*. Apologie traditionnelle du Christianisme. III. — *C. Mano*. La formation Sacerdotale au Séminaire. — *Abbé A. Toussaint*. Revue des Revues: L'apologie et le Kantisme. — *J. Dusart*. Dogme et Raison: lettres et aux étudiants. — Varietés critiques, ecc.

Id. — Maggio, 1903.

J. M. Bernard. Le principe matériel dans la monade de Leibnitz. — *J. Turmel*. Etude sur la lettre de S. Clément aux Corinthiens. — *Abbé J. Martin*. Apologie traditionnelle du christianisme, IV. — *C. Lechalas*. La philosophie de Fichte. — *S. L*. De la sincérité dans l'inseignement de l'histoire sainte, de l'Ancien Testament. — *Abbé Bernard*. Pour la Pédagogie. — *R. P*. La vie intense. — *Comte de Charencey*. Mgr. Louis d'Aquin évêque de Sees. — Varietés critiques, ecc.

Id. — Giugno, 1903.

Paul Tannery. La Science et l'hypothèse d'après M. H. Poincarré. — *Abbé Desjardins*. Essai philosophique sur les vices et les vertus du XIII siècle d'après leur représentation architecturale. — *Mgr. Blampignon*. Jean Jacques Rousseau ou Génie et Démence. — *Abbé J. Martin*. Apologie traditionnelle du Christianisme. V. — *G. Lechalas*. Une enquête sur le sentiment religieux. Dogme et Raison. — Notes critiques, varietés, ecc.

Revue Néo-scolastique. — Louvain, Maggio, 1903.

M. Defourny. Le rôle de la Sociologie dans le Positivisme. — *G. Lechalas*. Le hasard. — *M. De Wulf*. Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui. — *D. Mercier*. Discussions. Mélanges et documents, Bulletin etc.

Revue de Philosophie. — 1 Giugno 1903.

J. Van Biervliet. Esquisse d'une éducation de la memoire. — *Dr. Emile Laurent*. L'illusion de fausse reconnaissance: illusion de « déjà vu ». *La Redaction*. Enquête sur les illusions de fausse reconaissance: illusions de « déjà vu » et de « jamais vu ». — *A. Charousset*. Le problème métaphysique du Mixte. I a-t-il des « changements substantiels » dans le monde minéral? — *Michel Salomon*. Jouffroy. — Varieté, Societés savantes, Analyses et Comptes Rendus, ecc.

Kanstudien. — Bd. VIII. H. 1.

F. Staudinger. Cöhens Logik der reinen Erkenntniss und die Logik der Wahrnehmung. — *Frank Thilly*. Kant und Teleological Ethics. —

Fr. Heman. Kant's Platonismus und Theismus. — *E. Sänger.* Die neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel. — *Fr. Paulsen.* Kant und die Metaphysik. Bemerkungen zu einer Vorrede Vaihingers. — Recensionen, Selbstanzeigen.

Archiv. für Systematische Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. — Bd. IX. H. 2.

Eduard von Hartmann. Mechanismus und Vitalismus in der Modernen Biologie. — *A. Goedeckmeyer.* Das Wesen des Urteils. — *Else Wentscher.* Phänomenalismus und Realismus. — *Berthold Weiss.* Gesetze des Geschehens. — Jahresbericht ecc.

Philosophisches Jahrbuch. — Herausg. von Dr. Const. Gutberlet, Bd. 16, Heft. 2.

A. Straub S. F. Die Aseität Gottes. — *G. Gutberlet.* Die natürliche Erkenntniss der Seligen. — *E. Hartmann.* Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly (Schluss). — *St. Schindele.* Die aristotelische Ethik (Forts.). — *B. Adlhoch.* Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises. — Rezenzionen und Referat ecc.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York, Maggio, 1903.

James R. Angell. The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy. — *E. B. Megilvary.* Altruism in Hume's Treatise. — *H. Heath Banden.* The Functional Theory of Parallelism. — Reviews of Books, Summaries, Notices.

The Psychological Review. — The Macmillan Company. — New-York. — Maggio, 1903.

J. Mark Baldvvin. Mind and Body from the Genetic Point of View. — *Studies from the Psych. Lab. of the Un. of Chigago:* I. *C. R. Squire* - Fatigue; Suggestion for a New Method of Investigation — II. *Kate Gordon.* Meaning in Memory and in Attention. — III. *M. L. Ashley.* An Investigation of the Process of Judgment as involved in Estimating Distancy. — Discussion and Reports, Psychol. Literature, ecc.

Revista de Aragon. — Maggio, 1903.

Luis Colomina. La filosofia en los Estados Unidos. — *Gomez Izquierdo.* La escuela filosofica de Lovaina. — Notas.

LIBRI RICEVUTI

Allievo Giuseppe. — Lo Spirito e la Materia nell'Universo. L' Anima e il Corpo nell'uomo. — Nota di pag. 27. (Accademia R. delle Scienze di Torino). — Torino, C. Clausen, 1903.

Id. — La Pedagogia di Emanuele Kant. Studio espositivo critico. — Un op. in 4° di pag. 28. — Torino, C. Clausen, 1903. — (Accademia Reale delle Scienze di Torino).

Id. — La Vita Oltremondana. — Un vol. in 4° di pag. 63. — Torino, C. Clausen. 1903). — (Accademia Reale delle Scienze di Torino).

Alemanni Dr. Vittore. — L'elemento psichico. Studi sul metodo delle indagini psicologiche. — Un vol. di pag. 330, L. 4. — Torino, Unione Tip. Editrice, 1903.

Amati Prof. Amati. — La preponderanza clericale negli istituti privati di educazione e di istruzione in Italia. Dati statistici. Quesiti e proposte. — Un vol. di pag 64, L 1. — Milano, Tip. Rebeschini e C., 1903.

Ardigò Roberto. — La Scienza della Educazione. 2ª ediz. interamente rifatta. — Un vol. di pag. 332, L. 3.50. — Padova, Frat. Drucker, 1903.

Beier Adolf. — Die höheren Schulen in Preussen und ihre Lehrer. Zweite durchgearb. und verm. Auflage. — Un vol. di pag. 566. — Halle. V. der Buchhandlung des Maisenhauses, 1902.

Bertana Emilio. — Di una nuova Estetica. Nota, pag. 25. (Accademia Reale di Torino). — C. Clausen, 1903.

Bertini Giov. Maria. — Opere Varie raccolte dal nipote Dr. C. Ludovico Bertini. — Un vol. di pag. 214, L. 5. — Biella, G. Amosso, 1903.

Bischoff Driedrich. — Freimaurerei und Loge. — Un op. di pag. 42, pf. 50. — Leipzig, Max Hesse, 1903.

Brough Prof. J. - The Study of Mental Science. Popular Lectures on the uses and Characteristics of Logic and Psychology. — Un vol. di p. 129, s. 2. — London, Longmans, Green and C. 1903.

Bustico Guido. — Vittorio Alfieri nella Poesia e nel Dramma. — Un op. di pag. 40. — Cremona, Tip. Fezzi, 1903.

Canna Giovanni. — Conferenza Dantesca. — Un op. di pag. 24. — Casale di Monferrato, Fratelli Torelli, 1903.

Carle Giuseppe. - La filosofia del Diritto nello Stato moderno. — Vol. 1° sez. 1. Introduzione ecc. — Un vol. di pp. 542, L. 11. — Torino, Unione tipografica editrice, 1903.

Cimbali Giuseppe. — La Conscienza del Diritto in conspetto del Secolo XX. Prolusione letta nell' Università di Roma. -- Un vol. in 4° di pag. 46, L. 1.50. — Torino, Bocca, 1903.

Dallari Gino. — L'esigenza del positivismo critico per lo studio filosofico del diritto. Prolusione. — Un op. di pag. 36. - Torino, Bocca, 1903.

Della Seta Ugo. — La filosofia penale di Giuseppe Mazzini, con lettera di G. Bovio. — Un op. di pag. 56, L. 1. — Roma, Tip Industria e Lavoro, 1903.

De Nardi Pietro. — Dell' Intelligenza di Vittorio Alfieri. Studio Psico-fisio-logico-etnico. (Lettura nell' Università di Bologna). — Un op. di p. 54, L. 1.50. — Forlì, Tip. Sociale, 1903.

Denis Ch. Abbé. — Situation politique, sociale, et intellectuelle du clergé français. — Un vol. di pag. 104, fr. 1. 50.

Id. — L'Eglise et l'état, Les leçons de l'heure présente. — Un vol. di p. 85, fr. 1. — Paris, Bureau des Ann. de phil. chrét., 1903.

Id. — Les Dogmes fondamentaux et la Morale fondamentale. Sujets, Plans de Sermons et Retraites conçus et distribués selon la nouv. méth. apol. — Un vol. di pag. 148, fr. 2.50. — Paris, Bureau des Annales de Phil. Chrét. 1903.

Deschamps Louis. — Principes de Morale Sociale. Un vol. di pag. 270 fr. 3. 50. — Paris, Alcan, 1903. — (Bibl. Générale des Sciences Sociales).

De Sarlo Francesco. — I dati della Esperienza Psichica. — Un vol gr. di pag. 425. – Firenze, Tip. Galletto e Cocci. – (Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Sup. in Firenze).

Duprat Y. L. — Le Mensonge — 'Etude de psycho-sociologie pathologique et normale. Un vol. di pag. 190 fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1003. — (Bibl. de phil. cont.).

Favre Louis. — L'esprit Scientifique et la Méthode Scientifique. — Un vol. di pag. 84 fr. 1. 50. — Paris, Sebleicher Fr. 1903.

Ferro Andrea Alberto. — Concetto della Filosofia — Un vol. di pag. 115 L. 2. 50. — Savona, Tip. D. Bertolotti e C. 1902.

Id. — La Teorica della Conoscenza in G. Volkelt. — Un vol. di pag. 119 L. 2. — Aosta, Tip. Allasia e Salino, 1903.

Friso Prof. Luigi. — Pro Italica Lingua et Humanitate. Fratres...... erga Fratres. — Conferenza — op. eleg. di pag. 27. — (Ediz. fuori commercio). — Pavia, Successori Marelli.

Gemelli Dott. Antonio. — Il Rapporto Fisio-psichico nell'indirizzo Cartesiano e nell'esperienza. — Un vol. di pag. 95 L. 2. — Potenza, Tip. Garramone e Marchesiello, 1903.

Gomperz Dr. Heinrich. — Ueber den Begriff des Sittlichen Idealis. — Op. di pag. 31. — Bern, Schmid e Franche, 1902.

Grillo Dott. Nicolò. — Pro Pace — Un op. di pag. 29 L. 0. 40. — Bologna, Tip. Mareggiani, 1902.

Haeckel Ernesto. — I Problemi dell'Universo. — Prima trad. italiana del Dott. Amedeo Herlitzka, con introduzione e note del Prof. Enrico Morselli. — Dispense 9 e 10, 11 e 12 (pag. 321 - 480). — Torino, Unione Tip. Editrice, 1903.

Höffding Harald. — Morale. — Essai sur les Principes Théoriques et leur application aux circostances particulieres de la vie. — Trad. d'aprés la 2a éd. allemande par la L. Poitevin. Un vol. di pag. 570 fr. 10. — Paris, Schleicher Frères, 1903.

Jaia Donato. — L'insegnamento filosofico universitario e il Regolamento nuovo. — Un op. di pag. 46 L. 1. — Pisa, F. Mariotti, 1903.

Kant E. — Gesammelte Schriften herausg. von der (Preussiche) Akademie der Wissenschaften. — Band IV, Erste Abteilung: Werke. Viertes Band — Un vol. di pag. 652, M[1] 12. — Berlin, Georg Reimer, 1903.

Labriola Dott. Teresa. — Critica Subiettiva e concezione organica del diritto. — Un op. di pag. 45. — Roma, Loescher e C. 1903.

Le Dantec F. — Les limites du connaissable. — La vie et les Phenoménes naturales. — Un vol. di pag. 237 fr. 3. 75. – Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.)

Levi Alessandro. — Delitto e Pena nel Pensiero dei Greci. — Un vol. di pag. 278 L. 3. 50. — Torino, Bocca, 1903. — (Piccola Bibl. di Sc. Mod.)

Lévy-Bruhl. L. — La Morale et la Science del Mocurs. — Un vol. di pag. 300 fr. 5. — Paris, Alcan. 1903. — (Bibl. de phil. cont.).

Le Piane Nicola. — L' Hegelismo a Napoli. — Un vol. in 4° di pag. 72. — Potenza, Tip. Editrice Garramone e M. 1903.

Macry-Correal Francesco. — Saggio filosofico sull' Errore. — Un vol. di pag. 95. — Foggia, Tip. Pascarelli Domenico, 1903.

Marucci Dott. Achille. — La Volontà secondo i recenti progressi della biologia e della filosofia. — Un vol. di pag. 116 L. 3. — Roma, Loescher, 1903.

Masci Filippo. — La « Dante Alighieri » e la Nazionalità. — Discorso pronunciato in Chieti. — Un op. di pag. 28 L. 0. 50. — Napoli, L Pierro, 1903.

Nell'anniversario della morte del compianto Prof. Felice Cattaneo. — Un op. di pag. 26 con 2 eliotipie. — Pavia, Succ. Bizzoni, 1903.

Olzelt-Newin Anton. — Kleinere Philosophische Schriften. — Un vol. di pag. 90 M. 2. 50. — Leipzig und Wien-Franz Deuticke, 1903.

Orestano Dott. Francesco. — Der Tugendbegriff bei Kant. — Un vol. in 4° di pag. 128 L. 4. — Palermo, A. Reber, 1901.

Piat Clodius. — Aristote. — Un vol. di pag. 396 fr. 5. — Paris, F. Alcan. 1903. — (Les Grands Philosophes)

Pillon. F. — L'Année Philosophique. — Treiziéme Année 1902. — Un vol. di p. 308 fr. 5. — Paris, Alcan 1903. — (Bibl. de phil. cont.)

Pizzi Italo — Pessimismo Orientale. — Un vol. di pag. 129 L. 1. — Bari, Giuseppe Laterza e Figli, 1902. — (Piccola Bibl. di Colt. Mod.)

Rivera Dr. Cesare. — Determinismo Sociologico. Saggio critico d'un programma di sociologia scientifica. — Un vol. di pag. 116, L 3. — Roma, Tip. Tiberina, di F. Setth, 1903.

Tardieu Emile. — L'Ennui. 'Etude Psychologique. — Un vol. di pag. 300, fr. 5. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.).

Trivero Camillo. — La Dottrina della Legge Naturale in Volney. — Un vol. di pag. 84, L 1.50. — Torino, C. Clausen, 1903.

Turri Prof. Vittorio. — Dizionario Storico Manuale della Letteratura Italiana (1000-1900), II^a Ediz. Un vol. di pag. 404, L. 4 — Torino, G. B. Paravia e C.

Varisco B. — I mondi simili e la relatività dello spazio. — Un op. p. 18. — Venezia, G. Ferrari, 1903. (Atti del R. Istituto Veneto).

Id. — Le Mie Opinioni. — Un op. di pag. 35. — Pavia, Tip. Successori Bizzoni, 1903.

Id. — Introduzione alla filosofia naturale. — Un op. di pag. 56. — Roma, Soc. Ed. D. Alighieri, 1903.

Id. — Studi di filosofia naturale. — Un vol. di pag. 286. — Soc. Editrice D. Alighieri, 1903.

GUERRINI GIUSEPPE — *Gerente Responsabile.*

LE CONCEZIONI MODERNE DELLA VITA

e il compito della Filosofia morale

Che la coscienza moderna attraversi un momento di crisi morale gravissima, è concetto che oggi s' ode molto ripetere. Mentre, infatti, nella vita sociale si vanno sostituendo ai vincoli, onde prima erano uniti i gruppi e le classi, nuovi ordini e nuovi legami, e le fedi antiche o sono gravemente minacciate di diserzione o tendono a rinnovarsi ammodernate; nella vita scientifica e filosofica la positività, che parve sulle prime ad alcuni dovesse produrre un esaurimento progressivo e alfine una estinzione completa di quella che potrebbe dirsi la curiosità morale intorno alla natura e ai destini dell'uomo, ha invece nuovamente incurvato il pensiero, non solo dei filosofi di professione, ma di quanti amano cimentarsi con le idee, sopra i problemi della vita morale. Imperocchè s' è visto che, come la scienza della natura deve prescindere nel suo studio e ne' suoi procedimenti da ogni aspetto o elemento di valutazione e di finalità, così non riesce a raccogliere sotto la visuale dell' intellettualismo causalistico e meccanico tutta l' anima umana e l'attività che la contrassegna; onde, in nome dei bisogni pratici e insieme di un' esigenza scientifica più larga e più profonda, si riprese con vigoria nuova l' analisi dei problemi etici, che furono anzi riposti in massimo onore; e la filosofia della vita pare ed è pro-

clamata da taluni più fondamentale e più vera che la filosofia della scienza.

Il risultato pratico di questo duplice moto, cioè del fiotto nuovo di idee derivante dal mare sempre agitato della vita scientifica, e del fiotto non meno impetuoso di bisogni e di aspirazioni che attraversa e commuove la vita sociale, si è che le coscienze rimangono come balestrate e sconvolte, quasi naufraghi senza guida e senza stelle, oppur rivolgono ansiose l'attenzione alle voci che or qua or là echeggiano accennando a nuove spiagge e a nuovi porti. E si formano stuoli di anime raccolte sotto un segno, che meglio ne esprima l'aspirazione profonda e più autorevolmente accenni alla via per cui soddisfarla; e nuove concezioni di vita frondeggian su dai bisogni che naturalmente germogliano nelle coscienze curiose di sè e dei proprii destini, quando appena su di esse cada il raggio fecondatore della critica o soffi il vento agitatore della crisi morale.

Non sono di solito tali concezioni rinchiuse entro i cancelli di sistemi filosofici precisi e determinati, quali possono uscire dalla sapiente speculazione di un pensatore, che miri a comporre in un tutto organico, bene ammagliato intorno a un principio fondamentale, le dottrine rispondenti ai varii aspetti in cui si dirompe, quasi bianca luce rifratta nei molti colori, il problema della conoscenza e della realtà; non sono, dico, tali concezioni sistemi intellettuali chiusi e organicamente costruiti, ma sono piuttosto correnti sentimentali, voci di anime, espressioni eloquenti di bisogni collettivi. Ciò non vuol dire, però, che non si possano ridurre, nei loro presupposti e nei loro principii fondamentali, alla esattezza e precisione di una dottrina scientifica. Chè anzi, come hanno bisogno di trovare

la mente e la parola di un pensatore valido e strenuo, dal quale derivino autorità nella lotta e fiducia nella vittoria, così devono alfine comporsi in coerenti dottrine, per acquistare quella chiarezza di contorni e quella solidità di argomentazioni e di prove, che son richieste dalla legge stessa degli organismi in via di sviluppo e dalla natura della polemica, che esse son chiamate a combattere. Appunto per questa loro attitudine a diventare, se già non siano, sistemi filosofici, richiedono tali concezioni sociali della vita una speciale attenzione per parte dello studioso; quantunque, in verità, esse potrebbero, a buon diritto, anche come semplici fatti dello spirito, venir presi in considerazioni da chi fa oggetto del proprio studio tutto ciò che nella vita spirituale si svolge o ad esse si riferisce.

Noi, dunque, prenderemo brevemente in esame le principali concezioni moderne della vita. Di esse concezioni alcune possono forse sembrare languenti eredità di periodi storici già oltrepassati, altre apparire come risurrezioni in nuova veste di correnti intellettuali prima dimenticate, altre ancora come ricomposizioni conciliative di elementi diversi, altre infine come balde anticipazioni di età imminenti; ma tutte a ogni modo sono veramente piene di interesse e ricche di suggestioni per ogni mente che voglia penetrarle e comprenderne le ragioni e il significato. Di fronte ad esse, come manifestazioni della vita sociale e come costruzioni dell' intelletto, deve la filosofia morale assolvere il proprio compito.

1.

Quattro sono i tipi principali, ai quali parmi si possano ridurre le concezioni moderne della vita; e per necessità

di una breve e facilmente intelligibile designazione, io le chiamerò, con termini un po' larghi invero, ma che reputo abbastanza appropriati, *ascetica* l'una, *estetica* la seconda, *liberistica* la terza, *solidariistica* l' ultima.

Chiamo concezione ascetica quella in cui il termine finale della condotta è posto in un qualunque modo fuori della vita umana intesa nella sua piena e vivente interezza, o sia, quindi, che lo si proietti in un mondo al di là e in una forma di esistenza del tutto diversa dalla nostra presente, o sia che lo si veda attuato per una guisa di condotta che, pur svolgendosi nella vita umana terrena, poggi tuttavia sopra una insormontabile distinzione fra il corpo e lo spirito, implicando la denegazione assoluta di quello per il trionfo di questo. Fra le due forme accennate della concezione ascetica, la forma, cioè, dell' ascetismo trascendente e quella dell'ascetismo immanente, esiste certo una intima connessione, poichè in ambedue vi è sempre la obliterazione o lo scarso riconoscimento delle condizioni essenziali, in mezzo a cui vediamo sorgere e svolgersi la vita degli uomini; onde non è meraviglia se gli asceti aspiranti, come a termine ideale, a una vita radicalmente diversa e distinta dalla attuale e terrena siano anche disposti a respingere come immorali e contaminatrici le esigenze della vita, dirò così, esteriore, tra cui quella medesima della convivenza sociale e civile; e se d' altra parte coloro, ai quali par di vedere attuata la moralità perfetta nella pura e semplice elevazione fraterna degli spiriti per via dell' amore universale, siano anche propensi a una vita in cui molta parte abbiano, accanto all' azione, la contemplazione e la preghiera.

È però subito da osservare, che non devesi confondere il problema propriamente morale, di cui la ascetica è una

soluzione, con quello che, in senso largo, si dovrebbe dir metafisico intorno alla costituzione e alla natura del reale. Io credo, infatti, si possa sostenere e dimostrare, che una concezione morale ascetica non è necessariamente connessa, per un intimo legame, con una soluzione teistica del problema metafisico, cioè che si possa rifiutar quella senza rifiutar di necessità questa, e per converso si possa accettar questa senza esser costretti ad accettar la prima. E di una tale possibilità logica la storia del pensiero ci potrebbe porgere molte valide prove e testimonianze. Ma non di ciò vogliamo ora più a lungo parlare.

Piuttosto è da chiedere: dato che si vogliano tratteggiar brevemente le concezioni morali moderne, può dirsi forse, che fra esse occupi un posto cospicuo quella che si è convenuto di chiamare concezione ascetica? Troppo essa appar diversa dagli impulsi e dalle aspirazioni, che pervadono la società contemporanea, assai poco rispondente ai bisogni che in essa si fanno imperiosi, e sopratutto recisamente contraria ai principii filosofici, in nome dei quali si è costituita e foggiata l'anima moderna. Eppure a tutti è noto il potente fascino che ha esercitato ed esercita tuttora su gli spiriti, la grande eco che ha suscitata, il seguito che ha trovato la voce di un solitario pensatore russo; il quale, mentre per alcuni rispetti sembra risentire in sè, in forma anzi più acuta e intensa, i dolori e le ansie tormentose dell'età nostra, per un altro suggerisce un rimedio che, per la sua stessa sublimità eccezionale, sembra l'unico provvido e salutare a quelle anime o generose o sognanti, nelle quali o la sete vera o la semplice vaghezza sentimentale dell'eroico si fonde con un forte senso di disgusto o con una molle stanchezza per il turbinoso e faticoso moto della vita contemporanea. Ora, io dico ascetica la conce-

zione tolstoiana, perchè, se non proietta in un altro mondo il fine morale, lo vede però attuato per mezzo di una forma di condotta, che è in perfetta opposizione con le tendenze più profondamente radicate e i caratteri più universalmente tenaci della vita umana reale. Sia che Leone Tolstoi svolga la sua teoria sessuale, secondo la quale ogni amore, « deponendo le apparenze lusinghevoli e fascinatrici dell'illusione si denuda nella sua pura e originaria sembianza di colpa » (1); sia che, applicando con impavida logica sostanziata di fede il precetto cristiano di non resistere al male col male, si scagli, con accesa parola di apostolo, contro quelle istituzioni d'origine sociale e storica, che sono i tribunali e gli eserciti (2); sia che infine, scorgendo nella da altri magnificata division del lavoro la causa, egli dice, del lento progredire del genere umano, predichi il ritorno a una vita primitiva di lavoro principalmente fisico, in cui ognuno provveda da sè a se stesso lottando contro la natura per la conquista dei mezzi d'esistenza (3); in tutt'e tre i casi, egli ci porge e fa brillare innanzi un ideale morale, che non già supera ed eleva, ma nega e ripudia la vita. Nella teoria dell'amore, non già domina e guida, ma soffoca e comprime, quelli che sono impulsi naturali indefettibili; nella teoria della non resistenza al male, non già critica per correggere e migliorare, ma rifiuta e dissolve quegli istituti che la storia ci ha trasmessi, pur difettosi, quali elementi e fattori importanti di ordinata vita sociale; nella teoria, infine, del lavoro fisico, non già

(1) PETRONE, *Nietzsche e Tolstoi* pag. 145 (Napoli, Pierro). Cfr. KOWALEVSKY, *La morale di T.* nel vol. di conferenze *Morale Sociale* pag. 182 (Paris, Alcan).

(2) TOLSTOI, *Il regno di Dio è in voi.*

(3) TOLSTOI, *Che fare?*

mira a rimediare le ingiustizie manifeste nella distribuzione dei beni, ma distrugge con la divisione delle occupazioni quella che in realtà fu sempre una delle condizioni fondamentali, onde si resero possibili l'aumento della ricchezza, il progresso del sapere e delle industrie, il culto delle arti, l'attuazione medesima di una sempre migliore giustizia. La concezione tolstoiana è così negatrice della natura, della storia, della civiltà.

Che se però noi brevemente ricerchiamo la ragione profonda di codesto atteggiamento negativo, di codesto *No* risoluto che Leone Tolstoi lancia contro quasi tutti i valori e quasi tutte le forme della vita contemporanea, la ritroveremo in questo fatto importante, che l'amore, inteso nella sua forma più elevata e universale, cioè come carità del genere umano, sembra sufficiente, non pure a costituir il vincolo più forte, più tenace e più sicuro delle anime, quello ond'esse fondano la vera unità morale e fanno l'uno dei molti, ma anche il pane spirituale che più e meglio le nutra, il balsamo che meglio le consoli, il nettare che veramente le inebbrii di felicità. L'uomo che vive dell'amore universale, e ne fa oggetto, non tanto gli altri uomini nella loro accidentalità individuale, quanto l'amore istesso, e in amore effonde tutta l'anima e l'attività, non ha bisogno di chiedere la perfezione morale, la salute, la beatitudine, alla natura, alla storia, alla civiltà; egli tutto in sè ritrova, il mondo l'ideale Dio; e da solo basta per sè e per gli altri. La sua vita è tutta interiore, e, come la monade di Leibniz, non ha finestre aperte sulle cose. Ogni vincolo umano, che non sia quello del purissimo amore universale, appare una deviazione o una contaminazione del vero; e ogni prodotto dell'uomo, della storia e della civiltà, sia esso la ricchezza o l'arte o la scienza, perde appetto a

quella beatitudine e a quella perfezione ogni proprio vero valore. Non nego che in questa psicologia dell'amore stia il più valido argomento di natura sentimentale, su cui possa solidamente costruirsi l'universalismo etico assoluto, nè mi è ignoto il dolce e possente fascino dell'ideale tolstoiano; ma credo si debba anche dire, che la concezione del grande Russo rimane, pur in veste nuova e moderna, fondamentalmente ascetica, e che l'ideale suo, come non profonda le radici nella natura umana reale per quindi elevarsi a frondeggiar vigoroso, così appare come librato fra cielo e terra, e si profila pallido ed evanescente sopra uno sfondo, che bensì splende d'infinito azzurro, ma che anche immobilmente quieta, e dove non è fremito d'aria, nè fervore di sole.

Ben diversa è quella che io amo chiamare, pur, forse, con meraviglia di qualcuno, concezione estetica della vita, e che tuttavia, al pari della prima, trova nell'età nostra molte e calde adesioni. E l'una e l'altra si diffusero in questi ultimi anni, specialmente nelle classi colte ed elevate, con quella rapidità di propagazione e vastità di risonanze, onde le voci squillanti d'improvviso in una foresta prima silente e quasi immota si levano destando fremiti e sussulti su fino alle più alte cime e dentro nei più ombrosi recessi. La concezione ascetica e la concezione estetica della vita riempirono i vuoti profondi che negli spiriti aveva lasciato lo scetticismo morale, scossero le acque morte della fede, e fecero qua e colà spuntare opere nuove, che si dissero di speranza e di vita.

Chiamo concezione estetica della vita quella che pone bensì il termine ideale della condotta nella vita terrena e presente, e quindi nello sviluppo delle potenze umane, ma lo

fa consister poi in uno stato di esaltazione gaudiosa di tutto l'essere, conseguito principalmente per via dell'arte e in genere della eccitabilità fantastica. L'immagine estetica ci schiude il cielo dell'ideale, e l'arte è l'attività essenzialmente morale e metafisica dell'uomo.

Una concezione di questo genere — è bene dirlo subito — pur avendo una impronta spiccatamente individualistica, è ben lungi dal potersi dire egoistica. Imperocchè, se il termine ideale è rappresentato coi colori vivacissimi e brillanti che gli posson conferire l'immaginazione e il sentimento estetico, ed è quindi termine di gioia, esso appar voluto, non per un amore riflesso della gioia medesima, ma per una spontanea, istintiva, ingenuamente libera espansione di una bella e ricca natura. L'esaltazione gaudiosa d· tutto l'essere ha valore come espressione di umanità vera e compiuta, non come mezzo e forma di felicità individuale. Ha quindi una tal concezione, al pari della precedente ascetica, un carattere idealistico; nè fa bisogno ch'io qui ricordi come tale appunto sia, e per tal ragione ci affascini ancora, la concezione che ci par di scorgere attraverso la meravigliosa fioritura di miti e di creazioni artistiche, onde si inebbriò la giovanile fresca geniale inesauribile fantasia del primitivo popolo greco (1); e tale si ripresenta nelle opere propriamente filologiche di quell'infelice e genialissimo tedesco, in cui l'estetismo della cultura ellenica anteriore a Socrate trovò il suo maggiore, per avventura, e, certo, più convinto sostenitore e assertore (2).

È però anche da notare, che la concezione estetica della vita è idealistica in un senso, dirò così, più terreno della

(1) Cfr. Zeller, *Die philosophie der Griechen* I 42-44.

(2) Cfr. Orestano, *Le idee fondamentali di F. Nietzsche* pagg. 48-85 (Palermo, Reber).

concezione ascetica, e ciò per la natura stessa della immaginazione creatrice, su cui essa riposa e da cui rampolla. Infatti, se noi riprendiamo brevemente quella psicologia dell'intuizione, che ha trovato di recente un valoroso indagatore in Benedetto Croce, ci avvediamo che la immagine estetica, mentre ha origine nella stessa sensibilità eccitata e commossa e in essa ancora è, direi così, per le radici avvolta e impigliata traendone vita e nutrimento, d'altro lato si dispiega già tutta, co'suoi colori magnifici e le sue forme, verso la sfera superiore dell'idea, attingendone in certo modo, senza però conseguirla intera, la universalità. È qualcosa, come dice lo stesso Croce, identificando intuizione con rappresentazione, che non è più la sensazione, ma non é ancora il concetto intellettuale (1): non diventa universale, perchè rimane ancora avvinta al dato dell'individuo, ma non s'impaluda nel concreto, perchè già si muove verso il cielo dell'idea. Il processo artistico creativo va dall'individuale del dato sensibile al generico del fantasma, e il fantasma poi fissa ed esprime in una forma e figura che ha del sensibile ancora.

Ora, io credo che la concezione estetica trovi sua piena ragione nella natura di un tal fatto. L'esteta-moralista, quand'è in buona fede, crede di trovare nella bellezza la legge del bene, perchè gli par di vedere in quella la medesima universalità imperativa, che è propria di questa ultima; e nel medesimo tempo, conforme ai bisogni prepotenti della sua sensibilità, riesce a concretare la leggo del bene in qualche cosa di tangibile o, meglio, di sensibile, che è appunto la bellezza. Qual è insomma, egli si chiede, quella legge che, pur non cessando di essere uni-

(1) B. Croce, *Estetica* pg. 10 (Palermo, Sandron).

versale, ci parla tuttavia in termini sensibili a noi umani, se non è la bellezza? Non dice egli che il bene sia bello, così come si dice nell'idealismo platonico, dove la bellezza vera è qualcosa di astratto e al di là del sensibile; ma dice piuttosto che il bello è bene, poichè il primo, mentre rimane sensibile, gli appare universale come il secondo.

Ma se la concezione estetica non è egoistica, essa è, come già accennai, individualistica al pari della precedente. Infatti, la legge della bollezza non si attua che per il tramite della sensibilità nella sfera della fantasia creatrice, la quale rimane sempre chiusa nella cerchia individuale: o in altre parole e più chiaramente, non soltanto *per mezzo* e con l'opera dell'individuo, ma anche, e soltanto, *nell'*individuo che si bea del fantasma artistico, *nella* esaltazione gaudiosa e tripudiante di lui, di tutte le sue potenze, di tutto il suo essere si compie l'umanità e vive l'ideale. Che altri partecipino più o meno attivamente con lui della gioia apollinica che lo pervade, o che invece ne siano esclusi, ciò non solo non costituisce nè dissolve l'essenza della finalità estetica, ma neppure serve in modo più o meno efficace ad attuarla. L'individuo concentra dunque in sè tutto il mondo morale; ogni individuo è un intero mondo morale, che da sè può vivere e in sè solo si svolge, e tanto meglio si compie quanto più possiede di potere fantastico e creatore. Non già il volere universale diventa il suo volere, ma viceversa, il suo volere diventa l'universale; e appunto questo, e non altro, significa l'imperativo solenne: — o tu, sii quale devi essere — che si legge, come sentenza di vita, in un romanzo simbolico di Gabriele D'Annunzio. (*Le vergini delle rocce*).

Da tutto questo appare che la considerazione degli altri esseri simili, coi quali l'individuo può trovarsi a vivere,

non ha un vero valore primario; o almeno, se voglia aversi riguardo alla specie di rapporto che nella realtà effettuale può costituirsi fra gli uomini, è evidente che quello soltanto avrà valore, il quale contribuisca in qualche misura a soddisfare la finalità estetica suprema, oppure ne sia una conseguenza. Di tal natura non può essere che il rapporto scaturiente dalla superiorità e dal dominio degli uomini creatori sulla folla degli uomini comuni, perchè soltanto un rapporto di dominio è conciliabile con quella esaltazione gaudiosa di tutto l'essere, di cui sono capaci, e a cui hanno diritto, gli individui forniti di una più squisita e più estesa eccitabilità artistica. Tale almeno parmi possa essere la conseguenza che si può trarre dalle poste promesse, quando noi vogliamo, non già considerarle in sè stesse e astrattamente, ma metterle in relazione con la realtà positiva. E allora anche, per una facile estensione del senso e della pratica del dominio, vale a dire, non per una vera e propria esigenza logica, ma per una associazione psicologica, accade che col dominio acquistin valore la forza vittoriosa che esalta e inebbria, e la potenza che vasta si estende e risplende magnifica. Vincere per dominare, infrangere per creare, opprimere per tripudiare: tale è l'ultima parola dell'estetismo.

Si dubiterà forse che codeste siano le conseguenze logiche derivanti dalla concezione estetica della vita; ma certo è che esse ne sono le applicazioni fatte o che si posson fare: e gli uomini, si sa, non si conducono secondo le norme logiche, nè sono teoremi viventi. Per la via, adunque, dell'individualismo estetico, mentre non si arriva a giustificare e fondare la fratellanza universale, si giunge invece ad affermare la volontà della potenza e del dominio; e a proclamare, come vangelo, un fiero aristocraticismo

per un lato e un ardente imperialismo per l' altro. Federico Nietzsche e Rudjard Kipling posson bene accostare e fondere le fiamme dei loro ideali in una che più splenda e divampi e si elevi (1).

Ora è da osservare, che le due concezioni, così appena delineate, quando si considerino più precisamente nei due massimi rappresentanti, nel Tolstoi e nel Nietzsche, presentano alcuni caratteri comuni: anzitutto sono ambedue, come ho già accennato, non egoistiche, ma individualistiche, perchè fanno dell'individuo solo, non pure il produttore della moralità, ma anche il centro o di effusione amorosa, secondo il Tolstoi, o di attrazione dominatrice, secondo il Nietzsche; ambedue poi sono (e mi si passi per questa volta l'abuso degli ismi) istintivistiche, nel senso che vogliono lo sviluppo libero e spontaneo di certe tendenze o attitudini ritenute primitive e fondamentali nella natura umana, quali sono, secondo l' uno, l' amore disinteressato con esclusione di ogni altro sentimento, e secondo l' altro la volontà della potenza con esclusione, o sottomissione almeno, di ogni sentimento altruistico; ambedue, infine, sono risolutamente negatrici della civiltà co. temporanea, l'uno in nome dello stesso principio evangelico, onde la civiltà moderna pretende di derivare, l'altro, più radicalmente, in opposizione violenta a quel principio medesimo. L' uno dice *No* alla civiltà moderna, perchè essa gli sembra una deviazione dal

(1) È però da osservare che il fondamento estetico, mentre è evidente nella concezione ellenica pura e nelle prime opere del Nietzsche, resta poi sopraffatto nelle ultime del pensatore tedesco dallo spirito anticristiano, e nei più recenti (D'Annunzio, Morasso,) dalle tendenze imperialiste. Onde l'arte, che nei primi pare il termine ideale supremo, nei secondi serve per il dominio: in tutti però è sempre visibile l' intima connessione fra arte e moralità, nel senso che quella abbia importanza essenziale per questa, e non nel senso vecchio che la moralità informi di sè l' arte.

suo principio; l'altro dice ugualmente *No*, perchè, non scorgendo deviazione, calpesta il principio, da cui gli pare che realmente la civiltà derivi (1). L'uno invocando, e l'altro bestemmiando Cristo; l'uno per restituire nell'originale, e l'altro per rovesciare addirittura le nostre tavole di valori si ergono ribelli corrucciati e terribili contro la nostra età e la nostra cultura. Eppure, in questo carattere di energica rivolta sta, per avventura, la ragion più forte della rapida e fortunata diffusione di esse dottrine, specialmente in quelle classi di persone che, commosse e scombuiate nella coscienza morale dal moto convulso del pensiero moderno, ed elevate insieme dalla cultura al grado di poter ricostituire da sè a se stesse una qualche ragion della vita, la vanno, con un procedimento essenzialmente riflesso e artificioso, chiedendo e ritrovando nei nuovi apostoli e nei nuovi vangeli.

Il motivo psicologico comune alle due concezioni è, adunque, una avversione profonda nutrita dai pensatori, che in modo più originale e suggestivo le hanno esposte, per le forme onde si svolge la società moderna e per la concezione morale che in essa è prevalente.

Quale è ora tale concezione? È quella che, con parola largamente intesa, potrebbe dirsi concezione liberistica della vita. Annunciata già con la rivoluzione protestante, rielaborata poi e quasi filtrata attraverso la meditazione del secolo successivo, balzata infine vittoriosamente fuori dalle dispute dei filosofi e dalle contese dei popoli, prevalse, guidatrice suprema, in tutto il secolo decimonono. Accolta

(1) Negli imperialisti, la opposizione alla civiltà moderna, pur n n assumendo le forme estreme che nel Nietzsche, si presenta come tendenza antidemocratica e antiumanitaria.

e giustificata in vario modo e per varie dottrine da filosofi di scuole diverse, affermata come essenziale alla vita civile da uomini di stato e da economisti, da popoli e da principi, essa penetrò nella coscienza comune, e ancora la occupa. Il termine ideale della condotta è riposto anche qui nella vita presente e reale, ma è fatto consistere non già, come nelle due concezioni precedenti, nello sviluppo istintivo e spontaneo di questa o quella potenza spirituale considerata come suprema, quale sarebbe l'amore o la volontà del dominio, ma nel rispetto e nella esplicazione di quella che sembra essere, non pure la condizion prima di qualsiasi svolgimento di carattere propriamente etico, ma anche, e sopratutto, la forma in cui esso essenzialmente si compie e da cui trae valore, cioè la libertà (1). Come senza libertà esterna, politica economica scientifica religiosa, lo sviluppo delle attitudini superiori dello spirito riesce monco interrotto contradditorio, si nasconde, ricorre a travestimenti, si arresta nelle secche del dispotismo, del dogma e della superstizione, così senza libertà interna lo sviluppo morale, quand'anche accadesse *nello* spirito, non accadrebbe *per opera* dello spirito, non sarebbe creazione sua, non gli apparterrebbe intimamente, sarebbe qualcosa di imposto per un lato e di subìto per l'altro, non di creato e voluto. E la stessa libertà esterna ha ragion d'essere in quanto si presupponga attiva la interna, e si abbia quindi fiducia nella moralità interiore vigile e sicura. Data

(1) In ciò si accordano Rousseau e Kant, sebbene poi differiscano in quanto l'uno vede nel trionfo della libertà il ritorno alla vita di natura (e in ciò sembra mostrare affinità coi moderni Tolstoi e Nietzsche, che pure vogliono rivendicare la vita di natura), e l'altro vede nella libertà la via di redenzione dalla natura per entrare nel regno della moralità. La ragione della differenza sta dunque in ciò che gli uni concepiscono la natura come buona, e l'altro come fonte di peccato e di male.

questa, si può, in qualunque genere e momento d'azione, lasciar ogni individuo abbandonato a sè. A costituire la moralità non importa tanto *quel* che si faccia, quanto il *come* si faccia; non importa tanto l'oggetto, quanto la disposizione del soggetto; non tanto il contenuto, quanto la forma. E la forma è tutta in noi, nella coscienza che abbiamo di far opera buona, nella libertà insomma, che è la traduzione pratica di quella coscienza.

Le quali cose tutte si posson raccogliere, a mio giudizio, nella designazione dei due caratteri fondamentali di questa concezione. Primo carattere è il formalismo. La concezione liberistica infatti non propone questa o quella specie di svolgimento spirituale, non si ferma ai sentimenti altruistici o alle attitudini estetiche, ma, più profondamente ricercando la ragione che rende possibile una vera e propria vita morale, la ritrova nella libertà unica e sola. Mentre le due concezioni precedenti ci porgono un preciso contenuto della legge morale, l'una predicando: Amate, e l'altra gridando: Inebriatevi di dominio; la concezione liberistica invece si può ben dire essenzialmente formale, poichè si arresta e si limita alla forma più veramente universale dello sviluppo etico. La libertà, che è la condizione cui soggiace e la forma insieme che assume la condotta morale, esaurisce tutta quanta l'essenza della moralità.

Secondo carattere è l'autonomismo, e riguarda il concetto stesso di libertà. Libertà in questa concezione non vuol dire spontaneità (1), ma, come ho già accennato, co-

(1) Al concetto di spontaneità si accosta, però, molto il Rousseau; il quale, d'altra parte, non designa precisamente l'istinto che si deve lasciar libero, ma vuole piuttosto la libertà, in genere, dello spirito, e perciò si accosta alla interpretazione Kantiana. È dunque oscillante la interpretazione di libertà in Rousseau.

scienza riflessa del valor morale della condotta; non vuol dire istintiva espressione di questo o quell' impulso, ma coscienza riflessa, e quindi dominio, dell'istinto per parte del soggetto medesimo; non vuol dire dispiegamento di energie psichiche che non trovi freno alcuno o lo trovi fuori di sè, ma infrenamento di esse, supremazia della ragione, autonomia. Al concetto di libertà è quindi correlativo quello di dovere, che pure stupendamente contrassegna la concezione morale prevalente nei tempi nostri dopo Kant.

Sotto questo rispetto e in questo senso vi è opposizione fra la concezione liberistica e le due precedenti, le quali infatti protestano contro il dominio della ragione, a cui attribuiscono o il male della civiltà deviata e deviatrice dalla linea luminosa del sentimentalismo evangelico, o la tristizia dell' ugualitarismo democratico soffocante l' istinto primordiale della potenza. Mentre la concezione liberistica vuol superare la natura per giungere alla ragione, le altre due per contrario vogliono superar l'uomo o la ragione per rivendicare la natura nella sua semplicità genuina. Che se la dottrina liberistica, al pari della tolstoiana, arriva a dire, per bocca di alcuno de' suoi più rigidi interpreti, che la salute morale è in noi e nel nostro spirito, ben diverso è il significato. Per Leone Tolstoi il *noi* che ci affida della salute, della via, della verità, della vita è un potere arcano ineffabile che si sprigiona dalle profondità ascose dell' essere, è l' amore universale; per i liberisti il *noi* è la chiara coscienza che acquistiamo dei nostri atti e il potere attivo che l'accompagna: nell' un caso è il divino che spira e fulge attraverso la detestata creta, nell'altro è l' umano che si rivela e si afferma sopra la natura.

Ma dopo tutto ciò mi corre l' obbligo di accennare a un punto di grande importanza, nel quale la concezione

liberistica, pur con la necessaria differenza di fondamentazione, si accorda con le due precedenti. E questo punto è, Voi l'avete già inteso, l'individualismo. Infatti anche per i liberisti la coscienza individuale, oltre a essere la energia produttrice della moralità, è anche il campo nel quale la moralità tutta quanta si compie e si esaurisce. Appunto perchè essi fanno consistere l'essenza della moralità nel modo come essa si produce, prescindono completamente, come da cosa non avente un proprio valore etico, da ciò che non è individuale. É però da notare, per maggior precisione, che l'individualismo della concezione liberistica porta con sè, in forza della natura formale del suo fondamento, una impronta, per dir così, negativa; inquantochè, privando di ogni preciso contenuto la moralità, essa prescrive all'individuo non già quel che esso debba, in rapporto con gli altri, esprimere o manifestare di sè e della sua vita interna, ma piuttosto quel che non deve fare. L'amore nella concezione ascetica, e l'istinto dominatore nella nietzschiana riguardano bensì in modo essenziale l'individuo agente, ma ad ogni modo si espandono o si esprimono in forme positive e precise di azione e, sebbene indirettamente, riescono a fondare o l'unione fraterna o l'aristocrazia. Ma la concezione liberistica non fonda, in realtà, e positivamente, nulla: l'ugualitarismo democratico non è in verità una affermazione, ma è lo stesso formalismo negativo trasportato dall'altra parte, epperò visto col segno cambiato (1).

Posta la qual differenza circa il genere dell'individualismo, riman tuttavia certo questo, che in tutt'e tre le

(1) Sul carattere individualistico della morale Kantiana in opposizione a quella di Fichte vedi le belle e giuste considerazioni di *X. Léon, La philosophie de Fichte* (Alcan 1902) pgg. 356 e 467 sgg.

concezioni indicate la società reale degli uomini, coi rapporti che la costituiscono e con le attività che le sono proprie, è qualcosa di aggiunto, di sovrapposto, di secondario rispetto alla moralità. Quello che importa sopra tutto è l'individuo, il quale poi ritrova nella società il campo o della santificazione per mezzo dell'amore, o della esaltazione dominatrice per mezzo dell'arte e della potenza, o della esplicazione della propria ragione per mezzo della libertà. La giustizia attuata con l'opera dell'individuo e nello spirito dell'individuo, sia che tale giustizia si compia secondo la legge dell'amore universale, o secondo la legge della bellezza dominatrice, o secondo quella, infine, della libertà autonomica, sembra in tutt'e tre le concezioni il termine supremo. La riforma e lo sviluppo morale dell'uomo interno è ciò che unicamente preoccupa, ed è il vero problema morale, perchè, risolto quello, tutto è risolto: la giustizia, il bene, la felicità vera sono nel medesimo atto conseguite e attuate sulla terra. L'uomo giusto dovrebbe, *ipso facto*, render giusta la società in cui vive.

Queste considerazioni valgono in modo più preciso e più evidente per la concezione liberistica, la quale, per il fatto stesso che ripone la moralità nella autonomia individuale e quindi nel libero comporsi e scomporsi degli elementi sociali, non ammette che ci possa essere veramente una questione morale riguardante la costituzione dei rapporti sociali e la distribuzione dei beni, nè vede con chiarezza che una tal questione, lungi dall'essere di valore accidentale per la vita e la coscienza degli individui, le porge alimento eticamente sostanziale. Un simile modo di concepire la vita morale poggia evidentemente o sopra la assoluta mancanza di una vera e propria filosofia della società, o sopra il postulato, come opina il Bastiat, di leggi

provvidenziali armonizzatrici, o sopra una concezione meccanica della costituzione e del moto sociali. Nel primo caso non si può neppur pensare che la società sia un organismo spirituale, la cui considerazione sia necessaria a integrare il concetto di moralità; nel secondo la moralità dell'ordinamento e del corso sociali è lasciata in balìa della Provvidenza; e nel terzo si pensa che la società, pur risultando dal concorso di molti individui eticamente costituiti, o si riduce al puro accostamento e alla convivenza di questi, oppure, se ha una esistenza e vita propria, è un fatto naturale come ogni altro, reggentesi secondo le medesime leggi del mondo sub-umano, un fatto quindi su cui l'opera morale dell' uomo non si estende, e, quand' anche si estendesse, non avrebbe un' efficacia eticamente valutabile.

La costituzione sociale, adunque, e il suo moto non sarebbero, nel liberismo, capaci di valutazione etica: la costituzione si sarebbe formata intrecciando interessi, componendo classi, distribuendo funzioni, e il moto si svolgerebbe attraverso a fasi di splendori e di abbiezioni, di progressi e di erramenti, senza che in ambedue i casi l' uomo abbia nè il potere nè il dovere morale di intervenire riflessamente correggendo, dirigendo, promovendo la vita dell' organismo sociale, secondo un ideale di giustizia. Se anche la giustizia richieda riforme e riordinamenti nella società, non l' individuo deve illudersi di poter compiere opera morale intervenendo: egli deve lasciar agire le cose, aver fiducia nel corso della natura, nell' azione della concorrenza, nelle leggi medesime della lotta, e limitarsi soltanto a rispettare in sè e negli altri quella grande fata benefica, che è la libertà.

Senonchè la insufficienza o la debolezza di una simile

concezione non tardò a manifestarsi: e ciò accadde in seguito alla esperienza dei disordini reali e delle miserie profonde, che si andavano osservando nelle relazioni e negli istituti sociali. La medesima concezione liberistica della vita, mentre per un lato, cioè per la sua negatività sociale, è impotente contro i disordini di costituzione e di funzione che appaiono nell'organismo e nella vita di società, è anche quella, che alle coscienze meglio evolute riesce a far scorgere delle ingiustizie colà dove prima appariva l'ordine o almeno il processo naturale delle cose, e a raccoglier quindi nella visuale della moralità campi che prima ne parevano esclusi.

A questa esperienza di carattere propriamente etico, un'altra se n'aggiunse d'origine e di natura scientifica. Non nuovo è, certo, il concetto della mutua dipendenza degli individui conviventi in società, ma nuova è, senza dubbio, la grande importanza assunta nei tempi nostri da un tale concetto, e la quantità delle prove, ond'esso fu illuminato e chiarito. Lo spirito scientifico, del quale è duce supremo il principio di causalità, e lo stesso sviluppo meraviglioso della civiltà contemporanea, nella quale le forme e le correnti della vita economica, della politica e della stessa attività spirituale si sono immensamente allargate e stranamente intrecciate, hanno finito con richiamare fortemente l'attenzione degli studiosi e la meditazione dei filosofi su questo fatto importante: come esiste una mutua dipendenza indefettibile fra le parti che costituiscono un organismo vivente, così è anche nella società umana; e come in questa la interdipendenza è visibile, in modo eminente, nelle forme della vita economica, così è anche in quella della vita spirituale; e come il prodotto del lavoro umano suppone la mutua dipendenza di molte braccia e

di molti cervelli; così il prodotto spirituale è un'opera, non esclusivamente individuale, ma collettiva. L' umanità appare, secondo l' ingegnosa immagine del Fouillée, non come un arcipelago di isole, ognuna delle quali avrebbe il proprio Robinson; ma gli individui di una medesima generazione sono legati fra di loro e con le generazioni passate da vincoli, non solo fisici, ma intellettuali e morali, e sono eredi di beni che risultano dall' opera associata e variamente combinata di molti, e tutte le azioni, le parole, i pensieri hanno una ripercussione sullo stato fisico, intellettuale e morale degli altri uomini. Tale è la situazione di fatto, valevole per qualunque fenomeno della natura materiale, per qualunque prodotto della vita economica, per qualunque avvenimento dello spirito; e quindi tanto per quelli che accompagnano lo spuntar della vita come per quelli che costituiscon la morte, tanto per le grandi organizzazioni industriali come per le crisi spaventose del commercio, tanto per le invenzioni e gli eroismi nei campi della scienza, dell'arte e della moralità come per l'errore, la turpitudine, il delitto. Tale, ripeto, è il fatto nella sua nudità e semplicità, ma anche nella sua universale realtà.

Mutua dipendenza degli elementi onde si costituisce un gruppo, e mutua dipendenza dei gruppi fra loro; concetto di un tutto molteplice e complesso sostituibile a quello di un tutto atomistico e semplice: solidarietà, in breve, ecco la parola rispondente alla realtà delle cose. Non, certo, soggiungono i solidariisti, si può sostituire al concetto morale di giustizia quello propriamente naturalistico di solidarietà; non si può scambiare l' ideale col fatto; ma certo si deve concepire quello partendo dalla conoscenza di questo, e allora anche la solidarietà, che appare sulle prime un concetto incapace di valutazione etica, si illumina di nuova

luce, contrapponendosi a quello di lotta, prima accolto per ragioni del pari scientifiche, ed entra a far parte essenzialmente costitutiva dell'ideale.

Lasciamo un momento la parola a uno dei più convinti ed eloquenti solidariisti: « la solidarietà, dice Leone Bourgeois, è un fatto; ma i suoi risultati non sono conformi alla giustizia (1). D'altra parte ogni uomo, ogni società deve proporsi per iscopo la giustizia. E per realizzare la giustizia l'uomo deve osservare le leggi della solidarietà; dopo d'averle constatate, egli deve servirsene per modificarne gli effetti a vantaggio della giustizia ». Onde, se per effetto della solidarietà naturale alcuni nascono in grado di poter senza misura alcuna approfittare delle forze accumulate e disciplinate dalle società, e altri nascono, i quali, per quanti sforzi facciano e meriti abbiano, non riescono a trarre da quelle il minimo beneficio; se, in altre parole, vi sono dei debitori che non pagano mai e dei creditori che non sono mai soddisfatti, non è forse moralmente necessario che fra questi uomini si ristabilisca la giustizia, nel senso che chi deve paghi? La solidarietà non è, dunque, l'ideale etico, ma un punto di vista da cui dobbiamo metterci per rendere di quello più vera la nozione e più completa l'attuazione. Ma poichè il fatto della solidarietà naturale precede lo sviluppo dell'attività individuale, è evidente che il debito di giustizia contratto nel fatto medesimo della solidarietà è anteriore a ogni altro dovere: noi non ab-

(1) Realmente, osservo io, non sono conformi a giustizia ideale nè i risultati della *lotta*, nè quelli della *solidarietà*, che sono due concetti ugualmente naturalistici, ma opposti. Da ciascuno di essi, presi separatamente, si ricavano dottrine morali unilaterali; ma come la vita è una sintesi continuamente ricostituita a proprio beneficio dei due principii opposti, così del pari la dottrina morale deve ricomporre in sintesi le tendenze opposte del liberismo e del solidariismo.

biamo diritto di appartenerci interamente. se non quando abbiam soddisfatto al debito verso gli altri. Noi intanto diventiamo liberi e padroni di noi, in quanto ci liberiamo dal debito verso la società (1).

Tale, brevemente delineata, è la concezione solidaristica. Che se, in essa non si accordano del tutto i sostenitori, e se anzi, come pare giustamente a Vilfredo Pareto (2), la nozione di solidarietà non ha ancor conseguito quella chiarezza, quegli sviluppi e quelle analisi, che la possan fare accettabile ai pensatori, certo è che corrisponde direttamente a una nuova fortissima tendenza delle anime moderne, e a un modo di concepir la vita morale, che ondeggia bensì ancora fra la determinatezza dottrinale e la vaghezza dell'aspirazione sentimentale, ma che sempre meglio si delinea e si colora. A ogni modo si può dire che questa concezione della vita è radicalmente opposta alle altre accennate in questo senso almeno e sotto questo aspetto: che il punto di vista dal quale, secondo essa, ci dobbiam porre nel valutare i fatti della vita morale non è tutta e soltanto interiore, ma anche, e per ragioni di grande peso, esteriore e oggettiva; che pertanto le considerazioni dell'individuo e delle sue attitudini spirituali, in qualunque modo poi si osservino e si graduino, pur essendo necessaria, non è sufficiente a darci il concetto pieno ed esatto della giustizia morale. Ci vuole anche la considerazione dei rapporti reali e sociali, che gli atti umani hanno fra di loro e per i quali essi poi reagiscono sulle coscienze.

Senonchè a questo punto sorgono due obbiezioni, a mio

(1) L. Bourgeois, *Philosophie de la solidarité* pgg. 17-18, 42 e passim (Paris, Alcan 1902).

(2) Pareto, *Systèmes socialistes* II 221 sgg.

giudizio, gravissime, alle quali la concezione nuova dovrà pur rispondere. Anzitutto: come possono star in rapporto fra loro i due punti di vista, interiore ed esteriore, soggettivo e oggettivo, individualistico e sociale? Poichè non basta mostrare che l'uno è necessario ma insufficiente, e l'altro del pari; ma occorre, e questa é una esigenza supremamente filosofica, indicare come sia possibile e in che consista la loro composizione unitaria. Sarà dessa una riduzione, o una graduazione, o una vera unificazione in un termine superiore? Certo che il problema non esiste quando noi senz'altro ci poniamo o dall'uno o dall'altro dei due punti di vista, esclusivamente; ma il problema sorge, quando riteniamo vi siano delle ragioni buone per ambedue, e allora è giuocoforza discuterlo e a una qualche soluzione arrivare. La seconda difficoltà cui accennava è d'altra natura; qualora si faccia strada nelle menti la concezione solidariistica della vita, e quindi la considerazione dei rapporti e delle ripercussioni sociali ed esterne delle azioni, non sorgerebbe per avventura il pericolo, che venisse a impallidire la considerazione interiore, e che quindi si andasse estenuando quella vita intima dell'anima, in cui si raccoglie tutta la delicatezza, tutto il candore e quasi la fragrante essenza della moralità? Che se una simile opposizione si verificasse, come si dovrebbe essa giudicare in rapporto al problema filosofico che sopra accennavamo? Vorrebbe ciò dire che la composizione dei due punti di vista è essenzialmente impossibile, e che l'uno di essi, l'interiore, deve alfine riportar la vittoria; oppure soltanto che il pericolo pratico dipende della novità della considerazione sociale, cioè dalla scarsa esperienza che, a questo riguardo, ha potuto compier finora la coscienza umana, e che in

fine la composizione teoretica dei due punti di vista rimane possibile? (1).

Tali dubbii e problemi rendon debole, per ora, la concezione solidariistica, e difficile l'accettazione di essa per parte dei filosofi; il che, però, non impedisce che, per l'impulso prepotente delle cose e per la natura dei rapporti che si costituiscono e si estendono nelle società civili moderne, essa si vada facendo a mano a mano più ampia strada nelle coscienze. E come le concezioni ascetica ed estetica trovano maggior numero e maggior cordialità di adesioni nelle classi superiori, che per lo stato speciale delle anime e della cultura sono più propense a sentir il fascino di quegli ideali e a derivar da essi una speranza di rinnovamento morale, la concezione solidariistica invece più facilmente si diffonde nelle classi inferiori, le quali nelle forme e nei momenti del lavoro hanno una immediata esperienza della mutua dipendenza che è fra tutti quanti i fenomeni, i processi e gli elementi della vita sociale, e di una tale esperienza si fanno forti per aspirare, in nome sempre di una giustizia ideale, a miglioramenti ed elevazioni della vita civile.

2.

Ecco brevemente delineate le principali concezioni che oggi si contendono il dominio delle coscienze. Mentre per alcune dolcemente lusingatore s'affaccia l'ideale tolstoiano, per altre divampa e rosseggia ammaliando la fiamma del-

(1) A me pare che la composizione sia suggerita dal concetto di *attività*, e si compia in quello di *persona*. L'attività implica estrinsecazione di forza, e la persona è appunto una attività che ha coscienza di sè (e per ciò appunto è una vera attività) e che si esplica in rapporto con altre e soltanto con esse.

l'estetismo e dell'imperialismo; e insieme la possente tradizione liberale, ond'è uscita vittoriosa e superba la nostra età, ancora ci avvince e oppone forti resistenze alle tentazioni fascinatrici dell'ideale solidariistico. Or quale può essere di fronte a tale conflitto il compito della filosofia morale?

Due vie ci si presentano e due atteggiamenti: uno puramente negativo e critico, l'altro positivo e ricostruttivo. Poichè le quattro concezioni indicate, pur essendo in molte cose profondamente diverse, sono in realtà accolte, in varia misura ed estensione, dalle coscienze moderne pensose dei problemi morali, e vi hanno acquistata funzione ora semplicemente giustificatrice e ora anche direttiva e impulsiva della condotta, non è senza ragione il credere che ciascuna riposi su fondamenti non del tutto erronei e insostenibili; e che pertanto dovrebbe esser compito della filosofia morale di esaminare criticamente le basi di ciascuna concezione, mostrando per quali ragioni, entro quali limiti e sotto quali condizioni esse si possono accogliere. E sarebbe grande attrattiva per lo studioso lo indagare nella storia della coscienza morale e delle dottrine filosofiche in quale età e sotto quali forme siansi già presentate le medesime concezioni della vita, e quali siano, di conseguenza, le ragioni storiche, cioè esteriori e accidentali, che, aggiunte alle interiori e proprie, fecer loro acquistare favore e diffusione nelle coscienze. Risulterebbe da una tale doppia indagine, critica e storica, una giusta valutazione di ciascuna delle indicate concezioni, e quale di esse meglio e più solidamente risponda alle esigenze della ragione e ai più profondi bisogni della vita umana individuale e sociale.

Ma contro un simile modo di intendere il compito della Filosofia morale si possono levare alcune gravi obbiezioni:

anzitutto è molto dubbio che una indagine puramente critica dei principii fondamentali delle diverse concezioni sia per sè sola atta a pronunciare una parola definitiva, chè per questo occorrerebbe una nuova operazione, qual sarebbe di comporre in unità organica di sistema gli elementi che resistono all'analisi; e questa è già funzione di carattere diverso dalla precedente, cioè di carattere ricostruttivo. In secondo luogo rimane sempre da chiedere se, oltre le quattro indicate, non rimangano altre forme di concepire la moralità, sulle quali pure dovrebbe esercitarsi la critica, e se quindi sia fondata la credenza di arrivare per tal via a una soluzione sufficientemente giustificata. La indagine critica pertanto, mentre ha un grande valor teoretico come preparazione introduttiva alla dottrina sistematica della morale, e mentre insieme ha un indiscutibile valor pratico per l'addestramento e l'educazione del pensiero filosofico, e mentre infine, quando sia estesa a una revisione delle concezioni e dottrine morali sorte in altre età, acquista pure un valor storico primario, non mi sembra che soddisfaccia alle più profonde esigenze per le quali la Filosofia morale ha diritto di vivere, di essere coltivata e insegnata.

Tali esigenze si riducono, in ultima analisi, a una: presupponendo che si parli a uomini già disposti, o per natura o per educazione, ad agire secondo giustizia, cioè eliminando del tutto il problema del come si possano avere degli uomini viventi e operanti secondo giustizia, si deve mostrare *qual* sia la condotta giusta e *perchè* essa sia tale. Cioè prescindendo, almeno in modo diretto, dal problema pratico o esecutivo, si deve por mente a risolvere il problema teorico, o inventivo e giustificativo (1). E a questo

(1) Cfr. Su questa importante distinzione E. JUVALTA, *Prolegomeni a una morale distinta dalla Metafisica* (Pavia. Bizzoni).

intento io credo che la via migliore ci sia, pure in modo incosciente, suggerita dalle stesse concezioni delineate della vita, sia, cioè, la via di una indagine del *progresso morale nella storia e della coscienza morale nell' individuo.*

Ciascuna, infatti, delle quattro concezioni moderne, e ogni altra che si volesse proporre, è sempre in fondo una interpretazione del significato morale che si può scorgere attraverso i fatti dello spirito e alla costituzione dei rapporti di società. Ora è un semplice abbozzo e ora è una teoria largamente sviluppata di interpretazione della storia morale, cioè del termine verso cui questa sembra condurre e della forma e natura dei moventi onde a quel termine, or più or meno, la società civile si appressa nella condotta. Per Tolstoi, come per Nietzsche, come per Spencer, come per Marx la evoluzione morale umana ha un proprio speciale significato in corrispondenza alla concezione da ciascuno accolta; e ora il punto ideale di aspirazioni è nel passato evangelico, ora è risospinto più in là nella primavera ellenica, ora è proiettato in avanti nel divenire industriale, e ora più in là ancora nell' emancipazione economica dei lavoratori. In ogni caso e sempre la connessione é visibile e certa fra il modo onde è rappresentato l' ideale e il modo onde è interpretato il processo evolutivo morale. Ma l' esigenza scientifica non è quella di procurarsi le lenti o rosee o azzurre o affumicate per veder roseo o azzurro o nero nella storia dell' umanità civile, bensì di cercare attraverso a questa, con la semplice scorta della analisi comparativa e critica, per quale intreccio di azioni e di reazioni, per quale vicenda di forme e di conati siasi andato e si vada svolgendo, dal seno stesso delle cose e delle necessità sociali, il concetto di una vita e di una società ideale, se vi sia infine e qual sia il filo conduttore dell'evoluzione e la

méta dello spirito morale. Si tratta di indagare qual sia il progresso, non tanto della condotta pratica degli uomini, quanto dei modi onde l'ideale venne concepito e rappresentato. Non, dunque, filosofia della storia, come ricerca di ipotetiche leggi governanti la vicenda dei fatti esteriori, ma filosofia della storia, come filosofia dello spirito considerato nella storia e nelle vicende della sua rivelazione sociale. Ma, fatto ciò, occorre anche, a porre i fondamenti di una dottrina scientifica, tentar un'analisi del fatto morale in modo indipendente dalla sua evoluzione sociale, e avendo riguardo invece alla coscienza dell'individuo operante. L'ideale etico, che noi ci lusinghiamo di determinare deducendolo dallo sviluppo della società e dalle concezioni etiche direttive che in esse si manifestarono, è come intravisto o intuito nella coscienza dell'individuo, è avvertito nel sentimento morale, affermato nella virtù, professato nel carattere. Non può quindi averne una certa e diretta conoscenza chi soltanto lo osservi dal di fuori, cioè nelle rappresentazioni storiche-sociali di esso e nella loro successione progressiva; bisogna bensì anche coglierlo alla sua radice, cioè studiarlo nel cuore stesso dell'uomo buono e nelle guise onde vi balena e si dispiega. Questa, anzi, potrebbe parere ad alcuni la parte sostanziale dell'etica; e in verità è di una grande importanza. Infatti ognuna delle quattro concezioni indicate é non solo, come dissi, una filosofia della storia, ma anche, ora in modo completo ora per semplici accenni, ora in forma incosciente e ora di proposito, una teoria del sentimento morale, delle guise di sua formazione e degli elementi che entrano a costituirlo. Un tale esame dobbiam rifare noi, cercando di massimamente allargare e approfondire lo sguardo nelle latebre e negli avvolgimenti dello spirito.

Così, per due vie e da due parti io penso che si arrivi a porre i fondamenti di quella dottrina morale, che si potrebbe dire del ***personalismo sociale e civile***, poichè discopre come ideale etico l'attuazione integrale della persona umana, compientesi per la cosciente e libera opera degli individui fra di loro solidali nella produzione della civiltà (1).

L'individuo appare bensì, in tale dottrina, il produttore, anzi l'unico e vero produttore, del valor morale, ma non è per ciò il fine della moralità stessa, il quale infinitamente lo supera e lo avvolge; il fine invece si identifica con lo stesso spirito umano universale attuantesi in tutta la sua inesauribile e multiforme natura attraverso il moto civile. L'intima e fratellevole unione degli spiriti voluta dalla concezione tolstoiana non potrà conseguirsi in realtà che rientrando nella stessa vita sociale e collaborando attivamente alla grande opera della civiltà: fuori di questa, cioè quindi nella barbarie, non vi è possibilità di unione o di commercio spirituale, ma solo antagonismo e odio e distruzione. Soltanto sulla via maestra della civiltà, per quanto seminata di triboli, rigata di sangue, aspersa di lagrime, si attua l'umanità: non è essa una via trionfale, bensì forse un calvario; ma durante essa e per essa soltanto è la redenzione. E del pari il superuomo magnifico che s'inebbria di dominio non può essere, moralmente interpretato, che l'uomo stesso trionfante negli splendori della civiltà piena e veramente umana, non può significare che il dominio dell'umano eterno sopra l'umano fuggevole e caduco, che a quello si umilia e si prosterna. E l'uomo libero cosciente autonomo non può essere nella disgrega-

(1) Mi sia lecito di rimandare a' miei due lavori precedenti: *Problemi generali di etica* (Milano, Hoepli) ed *Elementi di etica* (Manuale Hoepli).

zione, ma nella integrazione sociale, nè può attuarsi nel chiuso della individuale coscienza, ma soltanto nell'espandere largamente, a beneficio umano, le energie dello spirito. E la solidarietà stessa, infine, si eleva dalle bassure del fatto bruto alle altezze del valore etico, in quanto stia a indicare la forma, onde gli spiriti operosi si mettono fra di loro in rapporto nell' attuazione dell' umanità.

Ma la dottrina che così si presenta come derivata da uno studio interpretativo della storia e della psiche umana, avrà poi bisogno di una più profonda indagine per rispetto a' suoi presupposti fondamentali. Poichè, quand' anche siasi dimostrata la realtà di un progresso nella concezione di un ideale e che la necessità di questo scaturisce dalle esigenze stesse della vita associata, non risulta per ciò solo dimostrata, a chi la richieda, la giustezza assoluta dell' ideale medesimo. Questo infatti, per essere un prodotto continuo e indefettibile della vita umana sociale, e capace, nelle sue forme, di successive integrazioni, e rispondente ai bisogni più profondi dello spirito, ed effettivamente atto a felicitare, quando fosse pienamente realizzato, gli uomini, non sarebbe ancora, a mio giudizio, giustificato innanzi alla ragione, la quale non si arresta nè alle necessità storiche e sociali, nè alle rivelazioni del bisogno e del desiderio anche universale, ma più in là procede e più in alto aspira. Occorre pertanto dimostrare che l' ideale, qual si rivela nelle progressive concezioni umane, mentre s' accorda con la conservazione e lo sviluppo della vita sociale, rientra in un più vasto ordine di ragione o in un grandioso disegno provvidenziale. E d' altra parte l' analisi dei processi e degli elementi costitutivi della coscienza morale non può del tutto spiegare l' attività pratica dell' individuo, se non spingendosi fino a una teoria che in qualche modo renda

conto di quel dato primo e fondamentale che è la coscienza riflessa, in cui e per cui appare la stessa individualità. *Giustificare l'ideale umano e spiegare l'individuo:* ecco i problemi massimi e più ardui della Filosofia morale: per essi, come per vie spinose, essa attinge le superbe vette della metafisica, dalle quali l'uomo si lusinga di poter girare ampio lo sguardo sulla vita e sul mondo.

Qualunque sia il valore e l'esito di quest'ultima indagine, certo è che la Filosofia morale, quand'abbia assolto il suo compito propriamente teoretico, non solo consegue, come costruzione intellettuale, il punto più alto, perchè viene a essere un sistema organico di concetti poggiante per un lato su dati positivi e rispondente per un altro alle esigenze filosofiche più profonde; ma anche giova, come corrente di pensiero che rientra nel tessuto complicatissimo della vita sociale, a illuminar la coscienza morale moderna, aiutandola efficacemente a uscir dalla crisi dolorosa che la travaglia.

Senonchè, a conseguir questo risultato d'indole essenzialmente pratica e d'importanza indubbiamente grande molto giova l'importare nella costruzione e nella esposizione della dottrina una corrente di fede che la faccia scintillare e rifulgere innanzi agli spiriti. Poichè, come una dottrina morale, che non riposi sopra fondamenti positivi oscilla e rovina, così d'altra parte una dottrina che non sia pervasa da un'onda di fede, e non mostri di scaturire dall'anima e di essere, anzi, l'anima stessa che parla e si rivela, una tal dottrina passa e non conquide, lascia concetti e non foggia coscienze. Io dissi bensì che noi, nello svolgimento del nostro compito, non dobbiamo, o meglio non possiamo proporci di fare gli uomini giusti, cioè di creare in loro i motivi onde agiscano secondo

quello che si ammette o si dimostra essere la giustizia morale, ma non dobbiamo per questo dimenticare che, per una evidente legge psicologica, il concetto, e tanto più se interessa direttamente la vita pratica, tende a tradursi in sentimento e in azione, e tanto maggior probabilità avrà di tradursi, quanto più calda e vibrante sia la fede onde esso è comunicato e spiegato. Ora è evidente che in età come la nostra, in cui le più opposte concezioni, dall'ascetismo democratico all'imperialismo aristocratico, e dall'individualismo dei liberali al solidarismo dei socialisti, si contendono il dominio delle anime, in un'età come la nostra, dico, è evidente che una dottrina bisogna porgere, la quale non sia soltanto accolta come vera, ma insieme vissuta, che non sia ornamento o lustro di cultura, ma valga insieme come guida, che non soltanto riveli un concetto, ma anche spinga a una mèta.

Io, dunque, dico che la dottrina, la quale ripone l'attuazione dell'umanità nella ordinata produzione del vivere civile, dev'essere una fede da seminare nelle anime giovanili, da difendere contro gli erramenti del pallido dubbio, contro le angolosità del dogmatismo cocciuto, contro le zannate fatali del pessimismo. È la fede nel progresso morale dell'umanità, compiuto e da compiere incessantemente vivendo fra gli uomini, svolgendo le loro energie spirituali, sovvenendo ai loro bisogni, dando opera a risolvere con intelletto d'amore le questioni che a mano a mano sorgono imperiose nel cammino della storia.

Si dirà: tutto ciò all'Università non spetta, nè essa è una chiesa, nè la filosofia una predica. Non è vero: distinguiamo sì, ma non separiamo la missione scientifica dalla missione educativa dell'Università: la seconda si prosegue in realtà nell'atto stesso in cui si prosegue la

prima, perchè l'amore disinteressato del sapere è già per sè elemento e fattore di vita civile e morale; ma insieme, e per questo medesimo fatto, la scienza non ha valore se non in quanto lo derivi dalla fonte medesima della moralità. Tanto meno poi è possibile negare la funzione educativa universitaria per rispetto a questa Facoltà, che prepara i maestri destinati a riempire di contenuto vitale e a foggiare le coscienze giovanili delle future generazioni. Nè può negarsi, infine, la funzione educativa della filosofia in genere, chè anzi essa fu sempre, fino dalle origini, consigliera verace e guida sapiente all'Umanità; e la recente nostra storia c'insegna quanta luce di idealità, quale onda di vita, quanta elevazione spirituale sia derivata all'Italia dalle grandi dottrine filosofiche che la corsero, evocatrici possenti, come inni di poeti, negli anni eternamente memorabili della liberazione meravigliosa.

GIOVANNI VIDARI.

LA TEORIA

del parallelismo e la teoria dell'influsso fisico

La teoria dell' influsso fisico ammette un rapporto di causalità fra spirito e corpo, pur riconoscendo la loro assoluta differenza. Questa ipotesi coincide coll'intuizione volgare; possiamo concretarla in due esempi: suona una campana, le vibrazioni sonore attraverso l' aria sono propagate fino all' orecchio, comunicate al timpano, agli ossicini dell' orecchio medio, infine all' endolinfa, in cui bagnano le terminazioni del nervo acustico; l' eccitamento, attraverso al nervo acustico, giunge all'organo centrale, al cervello; a questo punto cessa il processo fisiologico e incomincia il processo psichico, si avverte subbiettivamente un suono determinato. Viceversa un atto di volontà nel mio spirito stimola i nervi di moto e questi a loro volta fanno contrarre i muscoli. In ambo i casi per il fisico, come tale, nella serie dei fenomeni fisiologici vi è una lacuna: nel primo caso il processo di movimento nei nervi, originato dallo stimolo esterno, ha per causa una sensazione uditiva; dunque cessa come processo fisico, in quella guisa che, se un movimento produce calore, cessa come movimento e in sua vece si presenta un quantum di calore, con questa differenza, che il calore può essere valutato, mentre il processo psichico per il fisico come tale non esiste. Nel secondo caso una serie di movimenti ha per antecedente causale un atto di volere, qualche cosa di cui il fisico non può nemmeno sospettare l' esistenza.

Se immaginiamo con Leibniz un cervello grosso come un mulino e supponiamo che si possano osservare i suoi movimenti, come si osservano i movimenti di una macina, il perfetto fisiologo, secondo i principii direttivi della sua scienza, non si aspetterebbe mai l' inizio di un movimento, senza un antecedente movimento, nè il termine di un movimento, senza che questo si trasformi in altri modi dell' energia. Trasformazione di movimenti in pensiero, in puro processo di coscienza, non sarebbe altro per la scienza della natura che annullamento dell' energia, e similmente l' origine di un movimento da un puro fatto spirituale sarebbe per la fisica come l' origine dal nulla. Se il fisico non vuole rinunciare al principio direttivo della sua scienza, è costretto ad ammettere, se non come assioma, almeno come postulato, il principio: un movimento non può essere causa nè effetto se non di un altro movimento. Du Bois Reymond dice che se un solo atomo del cervello potesse per effetto del pensiero allontanarsi dello spazio di un millesimo di millimetro dalla via che deve seguire in virtù delle leggi della meccanica, la formula dell' universo non sarebbe più applicabile e diventerebbe vuota di senso. Inversamente un fatto di coscienza non può essere connesso in serie causale se non con un altro fatto di coscienza. Tutto avviene nel mondo dei corpi, come se non vi fossero spiriti, ripetevano a gara Descartes e Leibniz; per conseguenza, tutto avviene nel mondo degli spiriti, come se non vi fossero corpi.

Supponiamo che un nuovo ingegnoso apparecchio ottico, di cui avesse a gloriarsi la scienza futura, mi permettesse di scorgere il meccanismo del mio cervello, mentre penso; scorgerei due serie concomitanti di fenomeni: il corso de' miei pensieri coll' osservazione interna, la successione dei movimenti nel cervello coll' osservazione esterna, non mai l' avvicendarsi di un processo fisiologico con un processo psichico, ma le due serie perfettamente distinte e del pari ininterrotte.

Vi sono adunque due serie di fatti e due modi corrispondenti di osservazione: i fatti spirituali e i fatti corporei, l'osservazione interna e l'osservazione esterna. Tuttociò che si rivela all'osservazione interna deve essere connesso causalmente con altri fenomeni spirituali, tutto ciò che si rivela all'osservazione esterna, con altri fenomeni corporei. Tutto ciò che opera nel mondo fisico, colle sue cause ed effetti, esiste come anello nel mondo dell'intuizione sensibile, tutto ciò che opera nel mondo psichico, colle sue cause ed effetti, esiste come anello nel mondo dell'intuizione interna. Così è enunciata la teoria del parallelismo. Quali sono le sue conseguenze?

1. L'interpretazione meccanica estesa a tutti i fatti percepibili col senso esterno, quindi anche ai fatti biologici; il corpo vivente é un'automa, si distingue da una macchina per l'infinita complicazione delle sue parti, ma tutte le sue azioni sono da spiegarsi colle stesse forze fondamentali, di cui si vale il fisico e il chimico, nel dichiarare i fenomeni della natura inorganica. Qui non vi è alcuna eccezione, anche i più perfetti lavori dell'uomo sono da considerarsi, senza alcun riferimento a processi spirituali, propriamente come reazioni fisiche di un determinato sistema corporeo a determinati stimoli fisici.

A questo punto si presenta un'obiezione: dunque un automa può compiere movimenti straordinariamente complessi e meravigliosamente adatti al fine, quali sono quelli di un'animale che insegue la preda, di un generale che combatte la battaglia di Marengo, di un filosofo che scrive la Critica della Ragion pura? Si può rispondere soltanto che, se si rigettano queste conseguenze, si ricade nella teoria dell'influsso fisico, si è costretti ad ammettere il sorgere del movimento da qualche cosa che fisicamente non è, o la trasformazione di un movimento in ciò che é puramente spirituale. Si può aggiungere con Spinoza: nessuno ha scoperto i limiti di quel che può ope-

rare il corpo di per sè. Nemmeno si può considerare come caratteristica degli atti intelligenti la scelta di un mezzo adatto al fine desiderato; perchè tutti gli atti: i riflessi, come il chiudere l'occhio, il lagrimare; i semiriflessi, come il protendere le braccia, per impedire l'urto della caduta, sono in ugual modo appropriati al loro fine e quindi potrebbero sembrare tutti in ugual modo guidati dall'intelligenza. E chi non sa che tutti i processi di una pianta si possono considerare come mezzi in rapporto al suo fine: la conservazione dell'individuo e la propagazione della specie?

2. Una teoria rigorosamente spiritualistica della coscienza; antecedenti e conseguenti di un fatto spirituale possono essere soltanto altri fatti spirituali. L'antecedente di una sensazione uditiva non è la vibrazione del nervo acustico, nè il movimento molecolare nel cervello, ma quel fatto di coscienza che accompagna questi processi. La psicologia fisiologica all'incontro compone in una serie non interrotta i fatti fisiologici e i fatti psichici. Il Paulhan ad es. si esprime così: come i fenomeni che costituiscono la materia della fisiologia sono degli insieme di fenomeni fisico-chimici, del pari consideriamo i fenomeni psicologici come insieme di fenomeni fisiologici. Ma la teoria del parallelismo nega ogni rapporto tra fatti interni e fatti esterni, che non sia di semplice coesistenza nel tempo, essa trova la sua espressione nel principio: nessun movimento senza concomitante processo psichico, nessun processo psichico senza concomitante movimento. *Omnia quamvis diversis gradibus animata*, ha detto Spinoza; la proposizione inversa suona: tutti gli spiriti sono incorporati.

Veramente solo in un punto abbiamo coscienza immediata di processi spirituali, nella nostra coscienza; tutto il restante mondo ci si presenta come mondo corporeo in movimento. Il lato interno l'aggiungiamo noi col nostro pensiero. La teoria

parallelistica rende più facile la confutazione del materialismo, che non la dottrina dell'influsso fisico. Se si ammette che l'aspetto psichico e l'aspetto corporeo del mondo sono egualmente estesi, riesce facile, in seguito all'esame teoretico-conoscitivo, dimostrare che la vera realtà appartiene al mondo interno; all'incontro, se la coscienza è limitata all'uomo e agli animali, non cesserà di apparire al fisico come una eccezione; i fatti spirituali sono ben limitati rispetto all'infinito corporeo; è bensì vero che i fatti, per usare un'espressione energica di Ardigò, sono divini e tutte le teorie materialistiche non potranno sopprimere i processi di coscienza, ma per il filosofo materialista si presenteranno come anomalie, assai più mostruose delle anomalie organiche di cui tratta la teratologia. Queste infatti in un modo o in un altro possono essere ricondotte a leggi biologiche, mentre la coscienza non potrà mai ricondursi ad alcuna legge fisica.

La teoria del parallelismo alla domanda: come è sorta la coscienza? ne sostituisce un'altra; può esistere qualche cosa senza coscienza? può qualche cosa essere oggetto per altri, senza essere contemporaneamente soggetto per sè stesso?

Nessun spirito può percepire immediatamente un altro spirito; tutti per altro sono concordi nell'estendere la coscienza a tutti gli uomini — onde è superflua la confutazione del solipsismo — ed anche al regno animale; ora della coscienza altrui non abbiamo, nè possiamo avere intuizione diretta, ma l'argomentiamo col ragionamento. Se un'analogia ci autorizza ad inferire da alcuni fenomeni corporei, percepibili coll'osservazione esterna, i correlativi fatti di coscienza, è un'imperiosa necessità scientifica vedere fin dove si possa estendere questa analogia.

Quali fatti, quali condizioni corporee ci autorizzano a supporre come loro correlativi stati e processi di coscienza? Forse

la presenza del sistema nervoso? In questo modo la vita psichica sarebbe limitata ad una parte soltanto del regno animale. E poi il sistema nervoso, come tutti gli altri tessuti, si è venuto progressivamente svolgendo dalla massa omogenea del protoplasma. Dal grado di organizzazione di quel complesso di gangli, che costituiscono il sistema nervoso, abbiamo una serie continua di anelli intermedi, sino ai più semplici esseri vitali, la cui natura organica si scopre solo per questo, che essi rispondono agli stimoli del loro ambiente coi movimenti molecolari delle loro cellule, che ricevono nutrimento e l'elaborano, crescono e si moltiplicano.

Allora a qual punto della serie animale dobbiamo segnare il tratto di linea e dire: qui cessa il sentimento? Forse al confine che separa il mondo animale dal vegetale? Ma chi può segnare con precisione questo confine? I due regni, per quanto siano chiaramente distinti ad un alto grado di sviluppo, si toccano alla base. Le differenze sono veramente grandi fra un pioppo ed un cavallo, ma vi sono numerose, infinite forme di vita che non sono caratterizzate nè come animali, nè come piante. Si é formato di esse un gruppo intermedio, il tipo dei protisti, che si comporta neutrale rispetto alle differenze di animale e di pianta. Se non v'è alcuna distinzione assoluta tra il regno animale e il regno vegetale, ma anzi si debbono considerare come due rami usciti da un unico tronco, non si può evitare la domanda: sono anche i corpi delle piante sostegni di vita spirituale? Tutti attribuiscono una vita interna, variabile in grado agli animali, anche alle infime forme, per quanto lontane dalle più elevate; se questa non si può ricusare senza arbitrio alle piante-animali o agli animali-piante; nei quali si perde a poco a poco il regno animale, è ovvia la conseguenza: come non vi é alcun limite assoluto tra il regno animale e il regno vegetale, così non vi é alcun limite per

l'animazione: questa si può estendere a tutto il mondo organico.

Forse taluno può dire: cotesta è un'ipotesi avventurosa, la scienza seria vuole dei fatti. Ma lo stesso processo analogico, per cui ci crediamo autorizzati ad attribuire la vita psichica ai conigli, alle rane, ai vermi, vale per affermare la vita di coscienza anche nelle piante. Le piante mostrano infatti una grande somiglianza cogli animali nei processi della vita: nutrizione, accrescimento, propagazione per germi, sviluppo e morte sono comuni alle piante e agli animali.

Perchè a simili processi corporei non debbono corrispondere simili processi spirituali? Con un certo grado di organizzazione non è legata la vita di coscienza in generale, ma solo una sua forma determinata. Si può dire con Fechner: come una casa è fatta per un abitatore, così un corpo vivente è per uno spirito. O si ripeterà una seconda volta: la vita animale si può supporre soltanto colà dove notiamo la presenza di un sistema nervoso? Ma gli infusori, che pur sono animali, non hanno sistema nervoso? E poi questo ragionamento è fatto secondo uno schema falso. I cavalli, i gatti, i cani hanno gambe e non possono muoversi senza di queste; quindi gli animali in generale non possono muoversi senza gambe. Serpi e vermi confutano la falsa conclusione. Come gli animali possono muoversi senza gambe, così vi può essere una vita spirituale senza nervi.

Ma dirà l'incredulo: alle piante manca il movimento, che osserviamo negli animali. Veramente? Non volge la pianta i fiori e le foglie alla luce? Non spinge le radici dove trova nutrimento, i viticci, dove trova appoggio? Non chiude alla notte e alla pioggia i fiori, per riaprirli all'apparire del sole? Non si muovono i germi di alcune piante liberamente nell'acqua, mentre alcuni animali nel primo stadio del loro sviluppo non

mostrano alcuna traccia di motilità? Ma si obbietta: i movimenti degli animali sono spontanei, i movimenti delle piante sono meccanici. Anzi i movimenti di un animale, secondo la teoria del parallelismo, sono condizionati fisicamente, come, i movimenti di un sistema meccanico qualsiasi.

Se si dice che le piante non sono individui chiusi, è da replicare che l' individualità è sempre relativa, e che anzi nessun essere vivo esiste assolutamente separato di fronte al mondo esterno. Senza dubbio tra gli animali e le piante vi sono differenze notevoli, visibili sopra tutto ai più alti gradi di sviluppo. Oltre la differenza nello scambio della materia, Wundt ci insegna che nella struttura delle piante domina il principio dell'omogeneità e del coordinamento degli organismi elementari, mentre nel mondo animale domina il principio della differenzazione e della subordinazione. Manifestamente è connesso con questo ciò che dice Fechner: la pianta si esplica all'esterno, preme alla superficie, cerca colle foglie e coi fiori l'accesso alla luce e all'aria, mentre il tronco e lo stelo diventa legnoso e del tutto vuoto e rimane solo come appoggio necessario. L'animale all'incontro si chiude all'esterno con cute e pelo, con isquame e corazza, e si sviluppa all'interno, dove si esplicano gli organi e le funzioni vitali; i contatti col mondo esterno sono limitati ad alcuni punti e centralizzati nel sistema nervoso. Ma la differenza non è una prova contro l'animazione, bensì una prova in favore della differenza della vita spirituale. I caratteri della vita spirituale della pianta sono la ricettività e l'estensione decentralizzata, quelli dell'animale una maggiore spontaneità e intensità centralizzata (1).

Ora si solleva l' ulteriore domanda: il parallelismo tra i processi fisici e i processi psichici è limitato al solo mondo or-

(1) F. PAULSEN: Einleitung in die Philosophie VI Aufl. — Berlin. 1899.

ganico, oppure ha un senso il dire che esso vale senza limiti, che i processi fisici, per quanto si estendono, indicano un riferimento a stati di coscienza?

Rispondere affermativamente a questa domanda può parere uno strano avventurarsi nel regno della fantasia poetica. Eppure l'ipotesi non è tanto inverosimile, quanto sembra a tutta prima. I corpi organici e gli inorganici non formano due mondi assolutamente separati, nella sostanza non differiscono; tutti gli elementi chimici che si trovano nei tessuti degli esseri organici, appartengono pure al mondo inorganico, il carbonio l'ossigeno l'azoto è assolutamente lo stesso di quello che troviamo nell'aria e negli altri corpi inorganici. Secondo la teoria meccanica della vita, non vi è alcuna differenza sostanziale tra il sistema di funzioni di un animale e un sistema materiale qualunque. L'organizzazione è uno stato in cui si può presentare la materia, uno stato d'equilibrio instabile, in cui gli elementi mutano continuamente.

Inoltre sorgono continuamente nuovi animali e nuove piante. Due manate di grano, gettate sul terreno, danno un moggio di frumento, un paio di topi lasciati soli con quel frumento, lo trasforma in breve in un centinaio di corpi viventi, senzienti, animati. Donde provengono gli spiriti? Erano essi preesistenti in qualche luogo ed in seguito alla nascita entrano nei corpi pronti a riceverli? Oppure sono sorti per divisione dello spirito dei genitori? Non è meglio pensare che dalla coscienza allo stato diffuso del terreno, da cui il germe attinse il nutrimento, sia derivata la coscienza più intensiva della pianta, e da questa quella ancora più centralizzata del topo? (1) E donde proviene la prima vita spirituale? La biologia ammette che la vita orga-

(1) Vedi la lettera di Ueberweg a Czolbe del 4 Gennaio 1869 riferita da Lange: Histoire du materialiscue II vol. pp. 548-49.

nica ha avuto un principio sulla terra; le prime, elementari forme viventi, sono uscite spontaneamente dalla materia inorganica, senza generazione. È la prima sensazione un assoluto nuovo nella realtà? Come è assurdo il pensare che il primo grumo protoplasmatico sia sorto dal nulla, così è assurdo pensare che sia sorto dal nulla il primo rudimento di coscienza.

Di tutte le ipotesi la più plausibile è quella che respinge come assurda la questione dell'origine dello spirito, per la ragione stessa per cui è assurda la questione sull'origine prima della materia. Il sistema di movimento di un cervello umano è diverso da quello di una corda in vibrazione, ma per questo non si può dire che alla corda manchi il movimento; soltanto il grado della complicazione, la forma del sistema è più semplice. Lo stesso vale della coscienza; non la coscienza in generale, ma solo un determinato grado di essa può essere legato ad una determinata più alta complicazione del sistema fisico. Il processo fisico e il processo psichico non si comportano come causa ed effetto; la materia non è nella serie temporale l'antecedente dello spirito, lo spirito non è l'antecedente della materia; sono una stessa cosa. Lo stesso processo è fisico, in quanto viene considerato dall' esterno nella sua azione obiettiva, è psichico, in quanto viene considerato in sè e per sè. Un cerchio è concavo per chi sta dentro ad esso, è convesso per chi l'osserva dall'esterno. Così è in fatti in generale. Ciò che dal punto di vista interno ci appare come nostro spirito, dal punto di vista esterno ci appare come sostegno corporeo di questo spirito. Ciò che per me è il mio pensiero, per l'osservatore esterno è il mio processo cerebrale, ciò che per me è il processo fisico di una pietra che cade sul piede del mio vicino, per lui è il processo psichico del dolore. Ma perchè talvolta ho osservato in me stesso i due aspetti, concludo dall' uno all' altro, dal colpo al dolore che pure non sento. Tutto ciò che è, sorge

ed avviene, è, sorge ed avviene solo in quanto è determinazione di una legge; in questa determinazione regolare sta la sua realtà; ma ogni sistema è contemporaneamente fisico e psichico, fisico nel rapporto a tutti gli altri sistemi, psichico nel rapporto a sè stesso. Il rapporto agli altri sistemi è l'obbiettiva regolarità dei fenomeni, il rapporto e sè stesso è il *subbiettivo essere conscio*. In relazione al molteplice che viene unito dalla legge, ciascuna parte è qualche cosa di esterno per l'altra, e questa è appunto la realtà che chiamiamo fisica, ma in relazione all'unità che si adempie nella legge, il sistema in sè e per sè è un unico tutto e viene avvertito come qualche cosa di relativamente semplice; questa è la realtà che chiamiamo psichica. P. es. ciò che, fisicamente considerato, è un complicato processo vibratorio di atomi eterei e di cellule, considerato psichicamente, in sè stesso, è la sensazione del colore. L'unico e semplice psichicamente si annette ad un molteplice fisicamente; il molteplice fisicamente si riduce all'uno psichicamente. L'unità identica della coscienza si annette ad un sistema corporeo composto.

La veduta che l'unità psichica, la coscienza, come la molteplicità fisica, il corpo nello spazio, acquistano realtà solo nella regolare unità del sistema, viene designata da Fechner come *sinecologica* e contrapposta all'intuizione *monadologica*. Secondo la concezione monadologica, i singoli atomi hanno coscienza, sono realtà spirituali, secondo la sinecologica, la coscienza è legata soltanto all'unità di un sistema.

Se da un lato tutto il mondo si comporta come un sistema meccanico, o meglio come un organismo che nell'azione reciproca delle sue parti è determinato da un'universale legge evolutiva, dall'altro lato si presenta come un essere cosciente, che in tutte le sue parti è animato, ma i cui sistemi parziali formano nella loro unità centri individuali di coscienza. E come

uno speciale sistema fisico si presenta nell'estensione di un sistema maggiore, così ogni coscienza speciale può presentarsi solo sul fondo di una generale, ma la generale scompare sotto il limite di fronte alla viva speciale, p. es. la coscienza generale della nostra vita organica — respirazione, scambio di materia, ecc. — di fronte alla chiara coscienza particolare delle nostre percezioni sensibili, condizionata dall'attività psico-fisica del nostro cervello. Ogni coscienza individuale non é altro che l'elevarsi del processo psico-fisico in un sistema parziale, al di sopra del limite dell'attività psico-fisica di un sistema più generale. Lo scomparire di una coscienza individuale è solo un abbassarsi alla forza della coscienza generale, che abbraccia tutte le coscienze speciali (1).

Possiamo pensare rappresentata la connessione di tutti i sistemi psico-fisici del mondo da un sistema generale di onde. Questo sistema sta sotto il limite, in quanto è continuo, e sopra il limite si sollevano solo alcune onde. Le parti dell'onda totale, che si sollevano sopra il limite, rappresentano la coscienza dei singoli individui; ciò che é sotto il limite, rimane incosciente per questi centri di coscienza, separa come inconscio le unità individuali conscie. Ma questo inconscio che per gli individui è solamente fisico, ha anche significato psichico per un sistema, il cui limite é più profondo, in guisa che per questo sistema la coesione cosciente non è interrotta. Così si spiega la discontinuità della coscienza nei diversi organismi, sebbene i loro corpi siano congiunti per mezzo della natura fisica; così si apre la via alla concezione, che anche a questa coesione incosciente per gli individui, corrisponda una connessione cosciente, psichica nel più alto sistema che essa comprende, e

(1) Kurd Lasswitz: Fechner. — *Frommans Klassicher der Philosophie.* — Stuttgart, 1896.

non si può addurre alcuna prova scientifica contro la fede che tutta questa connessione cosmica per Dio, come l'essere comprensivo del mondo, si manifesti come una connessione psichica. Così l'universo si presenta come un corpo animato, nel quale per ogni sistema parziale, come per il tutto, esiste un'unità psichica, il cui sviluppo procede parallelamente alla regolarità fisica.

Il fatto « che io so di me soltanto e un altro sa pure di sè e di sè soltanto non può impedire che un più alto spirito sappia contemporaneamente di entrambi (1) ». Ma la più alta unità psichica è sempre nello stesso tempo una più alta unità fisica. Ora, per quanto sia complicato il nostro cervello e per quanto possiamo essere inclini a collegare con questo inviluppo un'alta vita spirituale, il mondo é indicibilmente più complicato, in quanto è un inviluppo di tutti gli inviluppi che entrano in esso, tra i quali il nostro cervello stesso. Perchè dunque non attribuire più alte facoltà spirituali a questo più alto inviluppo? La struttura del mondo ci pare semplice solo quando si considerano le grandi masse e non la loro elaborazione interna (2). Come la terra non è solo il sostegno, ma anche la produttrice del mondo organico, così lo spirito terrestre comprende tutti i nostri spiriti particolari e forma il loro comune legame, senza sopprimere la loro separazione, è solo una concezione più ampia di quello che si suole chiamare spirito dell'umanità. Un rapporto analogo a questo tra i singoli uomini e la terra è quello che ha luogo tra le singole stelle e Dio, il quale porta in sè la coscienza del mondo.

Senza dubbio queste conclusioni non si presentano colla pretensione di costringere all'assenso ogni intelletto normale,

(1) FECHNER: ZEND-AVESTA, I p. 165.

(2) FECHNER: EINIGE IDEEN *zur Schöpfungs-und Entwikelungsgeschichte der Organismen*, 1873, pag. 106.

nondimeno si possono confutare le obiezioni contro la possibilità di queste ipotesi.

Si dice: la conclusione analogica dallo spirito di un animale allo spirito di un pianeta non è valida, perchè non esiste una vera e propria analogia tra i processi fisici nell' uno e nell' altro; il primo ha organi e funzioni, il secondo, nulla di tutto questo. Ma evidentemente una terra in forma di animale non avrebbe senso; un animale ha bisogno di una bocca e di uno stomaco, ma alla terra non è necessario assumere materiali dall' esterno; un animale ha bisogno di occhi e di orecchi, per cacciare la preda, ma la terra non insegue, nè viene inseguita; l'animale ha bisogno di cervello e di nervi, per adattare i suoi movimenti all' ambiente, ma la terra trova la sua via attraverso il tutto cosmico, senza un tale presidio.

Similmente è assurda la pretesa che il tutto cosmico, nella sua forma sensibile, si presenti come un grande animale, per potere concludere ad uno spirito cosmico (Allgeist). L'animale ha sempre una forma determinata, in relazione ad un ambiente, dal quale non è in realtà separabile; l' uno tutto è chiuso in sè stesso e non ha relazione che con sè stesso. Oppure la difficoltà sarebbe minore, se l' universo fosse continuo, invece di un sistema di corpi, dispersi per un incommensurabile spazio? Forse la mancanza di unità è un ostacolo? Ma da quale carattere si riconosce l' unità? Dalla continuità delle parti? Manifestamente no, ma dall' unità funzionale di tutte le parti. Si toccano forse le molecole del cervello? Se gli atomi sono pensati come centri di forze, senza estensione, gl' intervalli fra di essi son infinitamente grandi, rispetto alla loro mole. La mancanza di continuità non è un ostacolo all' unità. È indifferente che le parti siano separate da un millesimo di millimetro o da milioni di miglia, quando esse formano una sola unità di movimento. Come la decompo-

sizione non ha un limite, così siamo obbligati, dice il Nägeli, a presupporre una composizione senza limite verso l'alto, in gruppi individuali sempre più grandi.

Un necessario complemento alla dottrina del parallelismo è la teoria dell'inconscio. Il mondo fisico ci appare molto più esteso del mondo psichico. Se vogliamo attenerci al principio della correlazione costante dei fenomeni fisici e dei fenomeni psichici, dobbiamo ammettere che molti fenomeni spirituali cadano sotto il limite della coscienza, il che val quanto dire, che gli elementi coscienti formino solo una piccola parte della vita spirituale, si possano paragonare alle onde che increspano la superficie di un lago. L'epiteto inconscio applicato a fatti e stati di coscienza non è assurdo? Fatto spirituale per noi è sinonimo di fatto cosciente; fatto spirituale inconscio significherebbe quindi fatto spirituale non spirituale, una violazione manifesta del principio di contraddizione (1). Ma in questo caso l'inconscio non ha un valore negativo, ma solo limitativo, non è un assoluto non conscio, ma solo un meno conscio. Indichiamo subito i fatti sui quali si appoggia questa teoria. Nel linguaggio comune diciamo: questi ha una conoscenza profonda delle antiche lingue, della storia, delle scienze fisiche.... Che significa questo? Forse intendiamo che la persona di cui si parla abbia presenti contemporaneamente e in tutti i momenti della sua vita il vocabolario e la grammatica, o tutti i fatti dell'evo antico, medio e nuovo, concernenti la politica, la guerra, l'economia, il diritto, la religione, l'arte, o tutte le esperienze e le leggi fisiche? Questa è manifestamente una cosa impossibile. Egli possiede bensì queste conoscenze, ma

(1) Lo stesso dice il WUNDT: Alles Geistige ist gewusste geistige Wirksamkeit. Ein unbewuster Geist ist eine in sich widersprechender Begriff. Er bezeichnet ein geistiges Wirken, von welchem gleichzeitig ausgesagt wird, dass es unwirklich sei (System der Philosophie, p. 559).

allo stato latente e tuttavia efficaci in ciascun tempo, non altrimenti che egli ha muscoli e nervi, anche quando non li adopera.

Il riconoscimento è la condizione della vita psichica, ma tra il conoscimento e il riconoscimento vi deve essere un intervallo, altrimenti il conoscimento si confonderebbe col riconoscimento. Dove sono stati i fatti di coscienza in quest' intervallo?

Se più rappresentazioni *a, b, c* si seguono in un certo ordine, é facile il passaggio dalla prima alla terza, saltando la intermedia. Il progresso dell' intelligenza può avvenire soltanto colla soppressione di un numero prodigioso di elementi nel procedimento del pensiero. L' oblio di molte cose é indispensabile per ricordare ciò che é veramente necessario, per la scienza e per la vita, sicchè possiamo in un certo senso affermare la tesi paradossale, che la dimenticanza é la condizione della memoria. Similmente la condizione dell'operare volontario é l'operare automatico e in generale la condizione della coscienza è l' incoscienza, in quel modo che una condizione del movimento delle acque alla superficie di un lago é la presenza di una massa d'acqua, che non partecipa al movimento. È bensì vero che i fisiologi pensano che gli stimoli che non raggiungono il limite d' eccitamento non danno luogo a processi psichici, ma non meno a ragione il Bain osserva che non si può tirare una linea tra l' azione nervosa senza sensazione e l' azione nervosa con sensazione; possiamo seguire soltanto una serie di gradi. È giusta la tesi di Leibniz: nulla può nascere d' un tratto, il pensiero non più del movimento.

Differenze nell' intensità e nella chiarezza della coscienza, vi sono indubbiamente; quale principio ci vieta di estenderle anche al di là dei limiti della nostra esperienza? Un biologo osserva attentamente con un microscopio, e sente nello stesso

tempo il contatto della vite colle dita. È evidente che la sensazione visiva ha maggiore intensità e maggiore chiarezza della sensazione tattile. E similmente vi è una graduale differenza nell'incoscienza, se così si può dire. Un fatto che mi ha impressionato vivamente un quarto d'ora prima, non è più nella coscienza; io penso ad altro; tuttavia può essere molto facilmente riprodotto con qualsiasi aiuto associativo. Non è più cosciente, ma non è neppure tanto incosciente, come un fatto che mi colpì da tre mesi o da dieci anni, del quale appena con fatica e assai indeterminatamente mi ricordo. Inoltre l'intensità della coscienza non varia solo nei singoli elementi, ma anche nel tutto della vita spirituale; da un minimo, al principio della vita, la coscienza si solleva ad un massimo, che è raggiunto colla completa maturità corporea, poi decade lentamente. I processi nella coscienza sono ad ogni istante determinati dal cooperare di più elementi, dai più consci sino ai completamente dimenticati, che tuttavia, in quanto contribuiscono all'abito della vita spirituale, non son divenuti inefficaci e irreali.

Si può, con Wundt, paragonare il contenuto della coscienza al contenuto del campo cristallino. Vi è contemporaneamente nel cristallino una grande moltitudine di oggetti, di cui solo una piccola parte è nel punto di visione e viene distinta con chiarezza, le altre sono pure vedute. ma con una chiarezza che decresce colla lontananza dal punto di divisione. Se osserviamo un libro aperto, si scorge tutta la pagina co' suoi caratteri, si vedono anche gli oggetti all'intorno, finchè in ultimo, all'estremità del campo cristallino, le immagini delle cose cessano del tutto. Ma anche il foglio colle sue lettere non si vede con uguale chiarezza; si fissi lo sguardo su una lettera determinata e si tenti senza muoverlo di leggere le altre vicine; si constaterà che da ambo i lati non si legge oltre la terza

o quarta lettera. Ma, lasciato a sè stesso, l'occhio non si ferma in un punto; sorvolando le linee, porta successivamente i vari caratteri nel punto più chiaro della visione.

L'opinione comune crede di scorgere nel rappresentare la forma principale dell'attività dello spirito; la vita spirituale consiste essenzialmente in una serie di rappresentazioni, interrotta tratto, tratto da fenomeni transitori di sentimento e volontà. Herbart diede forma scientifica a questa veduta col suo tentativo di derivare tutti i fenomeni spirituali *aus gegenseitigen Verhältnis der Vorstellungen*. Gli elementi, colla cui cooperazione egli vuole spiegare tutto nella coscienza, sono esclusivamente elementi conoscitivi.

In tempo più recente la psicologia tende sempre più a considerare il volere come l'aspetto primario e costitutivo dello spirito, l'intelligenza, come uno sviluppo secondario. Schopenhauer ne é l'iniziatore, Paulsen e Wundt due eminenti rappresentanti. Il volere non può essere derivato dalla rappresentazione, anzi originariamente sorge senza rappresentazione e intelligenza, come cieco stimolo o istinto e collo sviluppo progressivo si forma l'intelligenza come strumento. Finchè consideriamo esclusivamente i processi spirituali nella coscienza evoluta dell' uomo, può apparire evidente la prevalenza della vita rappresentativa sul sentimento e sul volere, ma se consideriamo la coscienza in tutta la serie animale, l'ufficio dell'intelligenza apparisce secondario, rispetto a quello della volontà. Un polipo, un infusorio non rappresenta, nè pensa; nulla sa di sè, nè del mondo esterno; uno stimolo cieco determina l'attività vitale in modo appena diverso da quello, per cui cieche forze nel mondo inorganico determinano il movimento. L'infusorio ha tanto coscienza del suo duplice fine: la conservazione di sè stesso e la propagazione della specie, quanto

una goccia d' acqua che cade verso il centro della terra ha coscienza della legge di gravitazione.

A poco, a poco nella serie progressiva della vità animale cresce col volere l' intelligenza, finchè negli animali superiori si sviluppa la memoria, prima condizione di una vita rappresentativa, e nell' uomo si giunge al pensiero logico, alla coscienza di secondo grado, in virtù della quale egli contrappone a sè stesso la propria rappresentazione, come oggetto. Il volere, di tendenza animale, diventa volere razionale, accompagnandosi alla chiara coscienza del fine, e alla deliberata scelta dei mezzi, alla βούλησις e alla προαίρησις, come dice Aristotele.

Similmente nell' evoluzione individuale, giusta la formula biologica: l' ontogenesi rifà la filogenesi; prima il cieco volere che si esplica in movimenti riflessi e istintivi, poi l'intelligenza, formazione lenta, che raggiunge il suo pieno sviluppo dopo un lungo periodo di svolgimento.

Ma anche nella vita psichica dell' uomo adulto il volere pone il fine della vita; l' ufficio dell' intelletto è di trovare i mezzi per raggiungere questo fine. L' intelletto non produce ideali; valore e non valore sono categorie del volere.

Nel mondo rappresentativo si presenta da per tutto come dominante l' interesse e la volontà. Ciò che tiene desta l'attenzione dei più è la grande occupazione di procurarsi dei vantaggi o di evitare dei danni. Un interesse puramente teoretico è ad essi estraneo ed ignoto; dove il loro volere non partecipa, il loro intelletto non sa fare che annoiarsi e cercare eccitamenti al volere nella ciarla, nella calunnia, nel giuoco. Solo in pochi la partecipazione teoretica alle cose pone in seconda linea l' interesse pratico: sono i geni dell' arte, gli eroi del pensiero. Il volere domina la sensazione, in quanto determina all'azione e opera in questo modo la scelta tra i diversi

stimoli che impressionano i sensi. Il volere domina la memoria; dimentichiamo ciò che non ci appartiene, ricordiamo ciò che è d' importanza per la nostra volontà; domina il corso delle nostre rappresentazioni, che gravitano sempre verso il centro di gravità del nostro interesse, domina anche il giudizio, come dimostra il fatto degli apprezzamenti diversi di uno stesso avvenimento; si confronti ad es. il giudizio degli scrittori cattolici sulla riforma con quello dei protestanti.

La psicologia volontaria si adatta alla teoria dell' animazione universale meglio della psicologia intellettualista. Per chi vede nel rappresentare e nel pensare le funzioni fondamentali dello spirito, sarà impossibile riconoscere le piante, come esseri animati. Al contrario se i processi del volere sono la forma fondamentale dell' attività spirituale, non esiste più quella grande lacuna che separa gli esseri pensanti dagli esseri semplicemente senzienti, dalle forze stesse operanti nella natura inorganica.

*
* *

La dottrina del parallelismo psico-fisico e quella dell' influsso fisico stanno in questo rapporto, che gli argomenti a favore dell' una costituiscono difficoltà più o meno gravi per l' altra ipotesi.

Dobbiamo dire anzitutto che l' argomento di causalità é indifferente in questa controversia; la legge di causalità, si consideri come una forma a priori dello spirito (Kant), o come risultato della costante esperienza delle uniformità naturali (Stuart Mill), o come postulato della scienza (Bain), esige soltanto che ogni fatto sia collegato necessariamente con un antecedente, ma non dice che i processi fisici possano avere degli antecedenti o dei conseguenti solo nell' ordine fisico, e

i processi psichici solo nell'ordine psichico. La legge di causalità non è violata, quando si ammetta che lo spirito muova le membra del corpo, o che le vibrazioni dell'aria causino una sensazione uditiva. Anzi il Ladd fa osservare che il concetto di causalità trae la sua origine dalle attività reciprocamente determinanti dello spirito e del corpo. *Causality ist most originally and concretely an experience of relations between body and mind.* Quando vogliamo avere un' idea viva del nostro giudizio « *A* è la causa di *B* », ci rappresentiamo mentalmente la nostra esperienza, ogni qualvolta la conazione autocosciente è seguita da cangiamenti osservati nelle nostre sensazioni, in un modo regolare. Come si può dunque negare il rapporto di causalità tra spirito e corpo, in nome del principio della conservazione e della correlazione dell'energia, se è l' esperienza di queste relazioni che ha dato origine, in una serie di astrazioni, che l' hanno sempre più allontanato dalla vita e dalla realtà, al principio addotto? (1).

La differenza che dal punto di vista sperimentale corre indubbiamente tra i fenomeni spirituali intensivi e i fenomeni corporei estensivi, potrebbe essere attenuata o anche non esistere dal punto di vista metafisico. Le qualità spaziali della materia non possono di per sè essere capaci di alcuna azione. La materia, in quanto semplicemente estesa, è qualche cosa di passivo. Le modificazioni, i cambiamenti nel mondo corporeo dipendono da alcunchè di diverso dall' estensione. Il fondamento del divenire nel mondo spaziale è la forza, di sua natura inestesa. Quindi vien meno l' argomento che l' eterogeneità delle due sfere di fenomeni debba escludere ogni azione reciproca tra di loro, ma nello stesso tempo vien meno una caratteristica essenziale della teoria dell' influsso fisico, il dua-

(1) Ladd's. — Philosophy of Mind — An Essay in the Metaphisics of Psychology — London 1895 Cap. VII.

lismo; siffatta concezione della materia prepara il monismo. Chi vuole evitare questa conseguenza, deve dire che l'eterogeneità di due sostanze non depone nulla contro la loro possibile azione reciproca.

L' erronea proposizione: l'uguale opera solo sull' uguale, è connessa con un falso modo di rappresentare la reciprocità di azione. Si crede che uno stato già pronto nella causa operante *a* debba essere trasferito immutato in *b*, quindi naturalmente si vuole la somiglianza e la comparabilità di *a* e *b*. Ora una simile separazione di uno stato da ciò di cui esso è stato e un passaggio ad un altro soggetto è del tutto impensabile. L'operare di un *a* su un *b* consiste in questo che uno stato α di *a* è l'occasione necessitante, per cui *b* trae dalla sua propria natura uno stato β che in generale non ha bisogno di avere alcuna somiglianza collo stato α di *a*, come dimostra l' esperienza più comune, che una stessa azione α può avere conseguenze molto diverse, secondo la diversità degli oggetti *b*, *c*, *d*, sui quali opera. L' omogeneità o l' uguaglianza di due elementi non aumenta l' intelligibilità o la verosimiglianza della reciprocità del loro operare, come la loro eterogeneità e perfino la loro incomparabilità non la diminuisce, tanto più che la conoscenza dell' intimo potere per cui una causa produce un effetto ci sarà vietata per sempre (1).

Certo se si ammette con Cartesio e con Spinoza l' identità della materia e dell' estensione, allora non è possibile parlare di reciprocità d' azione tra lo spirito e il corpo, non per l' eterogeneità delle due sostanze, ma perchè siffatta materia non è un reale capace di azione o di passione, ma una pura e semplice astrazione geometrica.

Neppure le leggi della meccanica ostacolano l' ipotesi del-

(1) LOTZE — Grundzüge der Psichologie. 5 Aufl. 5 ediz. Leipzig 1894. pp. 61-65.

l'influsso fisico, perchè esse, non potendo darci alcuno schiarimento sulle proprietà qualitative delle forze operanti nella natura, sono soddisfatte, quando si riesce a conoscere la grandezza e la direzione di queste, la massa e il contegno dei corpi.

Per determinare tutti gli elementi che concernono il movimento di una palla, non importa conoscere la natura dell'impulso che le ha dato origine; può essere indifferentemente la mia mano, una macchina o un'altra causa qualsiasi.

Non bisogna confondere i saldi e non dubbi principii della meccanica colla cosidetta spiegazione meccanica della natura; con questa soltanto non si può conciliare l'ammissione di influssi psichici nel mondo corporeo, ma coi principii della dottrina generale del movimento si può accordare tanto la spiegazione meccanica, quanto altri comprendimenti della natura.

La legge dell'inerzia esige che ogni cambiamento nel mondo corporeo avvenga non per sole cause corporee, ma per caus esterne; non è un' espressione identica: cause esterne e cause corporee. Un atto del volere, in sè considerato, è un fatto interno, ma esterno rispetto al corpo, sul quale opera. Le forze fisico-chimiche operano pure dall'esterno, ma non si debbono concepire come esterne e corporee. Quindi si domanda il Lotze: Warum sollte nicht ein Atom des Nervensytems ebenso auf die Seele oder sie auf jenes stossen und drücken können, da doch jeder gemeine Stoss und Druck sich für die ähere Betrachtung nicht als ein Mittel zur Wirkung, sondern nur als die anschauliche Form eines viel zarteren Ereignisses zwischen den Elementen aussweisst? (1).

Wundt pone il principio della causalità della natura chiusa in sè e dice che tutte le forze naturali in ultima istanza deb-

(1) Mikrokosmus, IV, Cap. I.

bono essere considerate come meccaniche (1). Se affermando la necessità di spiegare tutti i movimenti con *forze motrici*, quindi meccaniche, si crede di dimostrare l'impossibilità di influssi psichici nel mondo corporeo, questo è dovuto ad un equivoco originato dal significato mutevole del termine meccanico.

In un significato ampio si possono dire meccanici non solo i movimenti, ma anche le loro cause determinanti. In questo senso la spiegazione meccanica della natura non contiene alcuna espressione, che determini qualitativamente le forze operanti nel mondo corporeo; si esclude ogni influenza corporea dal mondo dello spirito, quando essa si intenda come riduzione dei cambiamenti della natura all'azione di forze meccaniche in istretto senso, ossia di forze generali della materia. Ma la spiegazione meccanica della natura in questo senso è un'ipotesi, che non é d'accordo con tutti i fatti, e precisamente non é d'accordo con quelli che concernono i rapporti dello spirito col corpo.

E neppure si adduce alcuna prova contro la teoria dell'influsso fisico, col prescrivere alla scienza della natura, come vuole il Münsterberg, il compito di ricondurre ogni divenire nel mondo corporeo ad una meccanica degli atomi. A parte le difficoltà che implica la teoria atomica, coll'ammettere che la natura esterna si risolva in una meccanica degli atomi, nulla sappiamo delle forze motrici, dalle quali è prodotto il giuoco degli atomi. L'affermare più determinatamente col Münsterberg, che un cambiamento nel mondo corporeo può essere spiegato solo quando si riconduca a processi immediatamente intuibili,

(1) Ist das Princip der Naturcausalität in den mechanischen Principien und in dem Energieprincip enthalten Ohne diese Principien, bloss als allgemeines Bezogensein irgend welcher Vorgänge auf irgend welche andere gedacht, ist ein leeres Wort ohne wissenschaftlichen Werth. (System der Philosophie p. 600).

vale solo in quanto i processi soltanto e non le forze determinanti possono essere oggetto d' intuizione.

Le forze nella loro essenza debbono essere concepite come principii dinamici. La materialità delle forze ha significato solo in quanto nella materia hanno la loro sede e il loro punto di partenza tutte le forze naturali. Non si librano libere e indipendenti nell' aria, ma esplicano la loro efficacia solo in corpi determinati. Allora l' azione dello spirito sul corpo non è un fenomeno completamente isolato, ma un caso speciale dell' azione generale di una forza qualsiasi della natura su di un corpo qualsiasi.

La dottrina della conservazione dell' energia non sopprime la pluralità e la diversità delle forze, ma indica soltanto la possibilità dello scambio dei loro effetti. Lotze fa notare che si venera un fantasma, quando si crede nell' esistenza di una forza unica, anonima e che riceve in seguito le mutevoli denominazioni, sotto le quali appare. Roberto Mayer crede che dall' equivalenza tra lavoro meccanico e calore non si possa inferire la natura meccanica del calore ; lo stesso deve dirsi di tutti gli altri modi dell' energia. La legge, che la forza viva non si può distruggere senza un compenso correlativo, o altrimenti, che l' energia potenziale e attuale nell' universo é costante, non implica alcuna determinazione delle forze operanti nella natura. Se la legge non contiene alcuna espressione sulla qualità delle forze, è ingiustificato l' affermare un' opposizione tra il principio dell' energia e la teoria dell' influsso fisico. Quest' opposizione sarebbe provata, quando si dimostrasse che lo scambio d' azioni tra spirito e corpo contraddice i rapporti quantitativi. Questo ancora non fu fatto. Se si concepisce oscuramente l' energia come una sostanza sussistente per sè, può sorgere il pensiero che la produzione di movimenti, per mezzo di fattori psichici, significhi un aumento fisicamenie inammis-

sibile della somma costante dell' energia che esiste nell' universo. La forza motrice, che sorge dallo spirito, non ha rapporto del tutto diverso al movimento derivantene, da quello che altre forze della natura hanno rispetto ai movimenti da esse prodotti (1).

Nel mondo stesso dello spirito vi sono dei fatti che ci autorizzano ad ammettere la legge dell' energia. Uno stato spirituale, una volta esistito, se anche non può rivivere per mezzo del ricordo, lascia sempre nella coscienza una traccia duratura, per quanto insignificante e non constatabile con sicurezza.

I sostenitori della dottrina dell' influsso fisico aggiungono l' analisi del concetto della materia. Per materia intendiamo ciò che riempie lo spazio ed è caratterizzato dalle proprietà delle divisibilità, della mobilità e della capacità di opporre resistenza. Le ultime due qualità differenziano la materia dallo spazio da essa riempito. Nella materia, accanto alle proprietà spaziali, vi sono le proprietà non spaziali, le forze, anzi la vera realtà della materia deve essere posta in ultima analisi nella forza; tutta la sua attività e quindi la sua realtà è manifestazione di forza. Invece di cercare una base materiale per le forze, dobbiamo pensare che i corpi materiali sono sempre aggregati, prodotti, sistemi di forze. Allora non è inverosimile che l' azione dello spirito entri nel giuoco delle forze, alle quali esso stesso appartiene.

Non vi è alcun dubbio che i fatti dello spirito avvengono, come se fossero determinati da processi corporei. L' esperienza pare dimostri che lo spirito è completamente alla mercè del corpo; non vi è alcuna traccia di un agente separato, indipendente, spirituale che basti a sè stesso e si elevi al di sopra

(1) Erhardt: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. — Leipzig, 1897.

di tutte le fluttuazioni dell'involucro materiale. Se riguardo al rapporto dello spirito col corpo dovessimo ricrederci e confessare di aver commesso il sofisma della falsa causa, che gli scolastici designavano colle parole: cum hoc, ergo propter hoc, come potremmo esser certi di alcun rapporto causale nel mondo? Il non sapere come determinati movimenti nel cervello causino determinati processi spirituali non infirma il fatto. D'altra parte sono note a tutti le influenze dello spirito sul corpo. Ogni idea che ha raggiunto una notevole vivacità ha un grande valore dinamo-genetico. Le idee, ha detto Fouillée, sono forze. Nessun corpo umano in circostanze ordinarie può essere considerato come faciente quello che attualmente fa, senza ammettere un'influenza causale da parte delle sue idee. E in luogo di discutere questa verità sulla base di vaghe o scorrette nozioni di parole, come causa, energia, influenza, ecc. dobbiamo piuttosto adattare il significato e l'uso di queste parole al chiaro significato dei fatti (1).

L'ipotesi del parallelismo psico-fisico perde in verosimiglianza. in quanto richiede l'ammissione dell'ipotesi dell'animazione universale, di carattere sommamente dubbio. E poi non basta attribuire ai singoli corpi della natura inorganica una vita spirituale, ma bisogna fare altrettanto per le parti di questi corpi e per le parti delle parti. E, per esempio, sarebbe necessario immaginare tutte le singole particelle d'aria, che sono in attività nella produzione di una sensazione, come sostegni sussistenti per sè di stati di sentimento. E quali sono i piccoli spiriti che, parallelamente ai processi fisici nel nervo ottico e in alcune parti del cervello, propagano la sensazione e infine la consegnano alla spirito? Ogni uomo che pensa spregiudicatamente sarà d'avviso, che sia impossibile persuadere altrui che il dolore, prodotto da un taglio fatto col coltello, non

(1) Ladd. — op. cit. p. 292.

dipenda da un' azione esterna sul corpo, ma da un immaginario stato psichico antecedente. Chi ha avuto il sentimento di dolore prima di me? Forse il coltello, o io stesso prima che il taglio si facesse?

E se fosse vera l' ipotesi del parallelismo, come potrebbe mantenersi il significato biologico dei fatti psichici, come potrebbero questi considerarsi, come esercitanti una funzione protettrice dell'organismo? I più alti processi rappresentativi, il volere, il sentimento, tutti quanti i fenomeni spirituali, dai più semplici ai più complessi, sarebbero già scomparsi, se pure avessero mai potuto sorgere.

Ho un colloquio con un amico: la serie de' miei pensieri non ha alcuna influenza sulla serie de' movimenti della mia laringe; la serie dei suoni da me articolati non ha alcuna influenza sull' ordine dei pensieri del mio amico; allora si é costretti ad attribuire a tutti i soggetti la facoltà immaginaria di trasporto diretto di tutti i loro stati interni ad altri esseri psichici.

Non solo dal volere nel più ampio significato della parola, ma anche da sentimenti e da affetti, anzi dai processi psichici che appartengono alla sfera della pura rappresentazione e del pensiero, possono essere prodotti effetti corporei. I movimenti volontari si conformano, sino ai più piccoli particolari, alle intenzioni che cerchiamo realizzare. se il movimento avviene senza rapporto al volere, il volere diventa manifestamente superfluo. Se i più semplici movimenti volontari sono incomprensibili senza il presupposto di un rapporto causale tra lo spirito e il corpo, molto più difficile è spiegare dal punto di vista del parallelismo gli atti più complessi del volere.

L' opinione dell'origine meccanica di tutte le azioni umane è tanto strana che rasenta l' assurdo. Nè vale come ripiego il dire con Spinoza; noi non sappiamo tutto ciò che un corpo

può fare di per sè. Veramente si sono costruiti degli automi tali da formare la meraviglia degli osservatori, ma i più mirabili congegni che la tecnica ha prodotto non si possono paragonare colle perfezioni che l'organismo dovrebbe possedere, per bastare alle esigenze della teoria del parallelismo. Inoltre un automa può eseguire certi movimenti, perchè è costruito secondo intenzioni determinate, non si può pensare ad una produzione puramente meccanica de' suoi movimenti. Quindi nello stesso senso teleologico dovrebbero essere interpretati i movimenti degli esseri organizzati. Ma i sostenitori del parallelismo si mostrano generalmente ostili o scettici rispetto ad ogni teleologia. È incredibile che un organismo sia il prodotto accidentale di forze fisico-chimiche e tuttavia produca azioni che, senza essere in connessione causale, si indirizzino secondo processi psichici, nel modo più conveniente che si possa immaginare. Ogni teoria, dice Wolff, ha l'assoluto dovere di rendere conto soddisfacente del fatto che le sensazioni delle cose nello spirito e i movimenti volontari nel corpo avvengono, come se spirito e corpo operassero mutuamente l'uno sull'altro.

Se si ammette l'ipotesi di Spinoza che la vita spirituale consista in pure rappresentazioni, allora più facilmente si può credere che lo spirito e il corpo siano la stessa cosa, vista sotto due aspetti diversi, perchè tutto quanto nella nostra coscienza è rappresentazione, corrisponde a quanto esiste esternamente, come oggetto; ma Paulsen e Wundt sono fautori della psicologia volontaristica, anzi difendono la libertà del volere. Il volere umano, di cui parlano Paulsen e Wundt, non è il volere che Schopenhauer pone come l'in sè delle cose, non è il semplice ϑέλημα, l'aspirazione, lo sforzo, ma anche il potere della scelta, la βούλησις. Ora un volere ha senso, finchè un soggetto che vuole può realizzare le sue intenzioni; ubi nihil vales, ibi nihi velis. Non rimane che il puro quietismo, se la rinuncia all'azione non fosse già di per sè un volere.

La più semplice coscienza di similarietà è un fatto molto differente dalla semplice esistenza di processi simili, fisici o psichici. La conoscenza sviluppata è quindi assai più complessa. Ammettiamo che si sia fatta la scoperta della proporzionalità tra processi psichici nello spirito e processi fisico-chimici nel cervello, a quali processi si dovrà dire proporzionale la coscienza di similarità? (1).

L' intera massa del cervello, anzi di tutto quanto il sistema nervoso, è in incessante movimento. La successione degli stati conscì è spesso interrotta, discontinua, e questo è spesso determinato da processi puramente psichici, come l' attenzione selettiva, la coscienza discriminatrice, ecc.

Nel sonno profondo sembrerebbe che vi fosse talvolta una completa cessazione degli stati conscì. Lo stesso avviene nei pazienti durante il tempo della trapanazione del cranio. Qui i sostenitori del parallelismo ricorreranno all' espediente dell' inconscio. Ma la teoria dell' inconscio non è così salda ne' suoi fondamenti, come a molti può parere. I fatti inconsci sono essi percezioni, sentimenti, desideri? Ma una percezione inconscia è una percezione nella quale non ci rappresentiamo nulla, e non è quindi una percezione; e molto meno si possono ammettere piaceri e dolori, odì ed amori, di cui non sappiamo nulla. Quando la meditazione e la distrazione ci rendono inconsapevoli delle impressioni esteriori, come nei noti casi di Archimede e di Dante, non dobbiamo dire che manca la consapevolezza delle sensazioni esterne, ma che in realtà queste non avvengono. Infatti, quantunque gli organi dei sensi e il sistema nervoso siano disposti a ricevere le impressioni, l' attività psichica può trovarsi in tale stato da opporvi un ostacolo più o meno forte. All' argomento di Leibniz, che per intendere

(1) LADD. p. 342.

il rumore del mare, quando si è sulla riva, bisogna pure che si intendano le parti che compongono il tutto, vale a dire il rumore di ogni onda, sebbene ciascuno di quei piccoli rumori non si faccia conoscere che nell' unione confusa di tutti gli altri insieme, si può rispondere, che per far equilibrio ad un peso determinato in una bilancia occorrono tutte le molecole del peso equivalente, sebbene ciascuna di per sè non valga a spostare il piatto. La coscienza ha infiniti gradi al pari della luce, ma come in un ambiente assolutamente privo di ondulazioni luminose, non vi è lente che possa produrre un'illuminazione anche infinitesima, così dove non vi è coscienza, non esiste manco in infinitesimo grado alcun elemento di un fenomeno spirituale.

La ragione principale, per cui si ammettono atti spirituali incosci, sta nell'avere trascurato di distinguere nella coscienza due diversi momenti. Il primo momento consiste nel presentare che fa lo spirito a sè medesimo un oggetto determinato; ciò avviene sempre ed ugualmente in ogni atto interno; il secondo momento consiste nel contrapporre a sè stesso come oggetto il proprio atto interno. Nel primo momento la coscienza è un elemento essenziale ed inscindibile di ogni atto spirituale, nel secondo va annoverata tra gli atti particolari ed accidentali della nostra vita percettiva (1).

La psicologia non può dire quasi nulla in risposta alla questione: quali aspetti o caratteristiche degli eccitamenti nervosi del cervello sono rappresentativi di quelli aspetti, che dal lato della coscienza chiamiamo intelletto, quali, del sentimento e quali, del volere? E qual è il processo fisico-chimico nella sostanza cerebrale, domanda il Ladd, in cui si manifesta l'unica sostanza, che è parallelo o proporzionale alla fede metafisica

(1) Carlo Cantoni. — *Studi sull' intelligenza umana* — Lettura III in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere. 2ª serie, 4, 1871.

del monista nella realtà di tale sostanza? E quali cangiamenti molecolari o atomici sono concomitanti o propozionali dell'identità che la teoria monistica predica di tale sostanza?

Che cosa si intenda col dire un processo chimico-fisico nella sostanza cerebrale simile o dissimile, in tutto o in parte, ognuno può comprendere. Similmente è chiaro che cosa si intenda per somiglianza o dissomiglianza di processi spirituali, in quanto noti al soggetto di essi. Anzi con questa immediata ricognizione degli stati mentali simili e dissimili incomincia ogni conoscenza e termina ogni argomento. Ma che cosa si intenda per processo cerebrale parallelo o proporzionale all'attività intellettuale del riferimento, all'opera auto-conscia del discriminare, di questo è impossibile formarsi una concezione chiara. E perciò è giustificato il rifiuto di attaccare il continente della psicologia, parzialmente esplorato, all'ignoto e vasto oceano della fisiologia cerebrale, come se non fossero che due metà di una sfera uguali e perfettamente simmetriche.

ANDREA FERRO.

DI UN' OPERA DIMENTICATA

del P. Gerolamo Saccheri

(« LOGICA DEMONSTRATIVA » 1697)

Il nome di Gerolamo Saccheri è noto ai matematici come quello del principale iniziatore dell' indirizzo di ricerche geometriche che condusse alla scoperta della moderna geometria non euclidea. Una nota di Eugenio Beltrami, negli Atti dell'Accademia dei Lincei (1889), segnalava al mondo scientifico l' importanza, a tale riguardo, dell' opera da lui pubblicata, col titolo *Euclides ab omni nævo vindicatus*, l'anno stesso della sua morte (1733), opera nella quale le conseguenze derivanti dall' ipotesi che il tanto controverso postulato V di Euclide non fosse vero, venivano per la prima volta sviluppate ed elaborate fino a ottenere dei risultati sostanzialmente coincidenti con quelli che molti anni più tardi dovevano condurre altri geometri, anzitutto a concepire il desiderio *(Lambert - Theorie der Parallellinien* 1786) che tale postulato non fosse effettivamente vero, e in seguito a riconoscere (*Schweikart - Lettera a Gauss,* dicembre 1818) come anche la sua negazione potesse servire di base alla costruzione d' una teoria dello spazio non meno coerente e logicamente corretta di quella adottata da Euclide, e non meno di essa compatibile coi dati limitati dell' esperienza.

Dell' influenza che la suddetta opera del Saccheri non ha mancato di esercitare, per via diretta o indiretta, non solo sulle ricerche dei geometri suddetti, ma anche su quelle ulteriori di Bolyai e di Lobacevski, si è occupato recentemente il prof. Corrado Segre (Atti Accademia delle Scienze di Torino 1903) arrivando alla conclusione che, a tale influenza, va attribuita una portata assai più grande di quella che si era a tutta prima creduto (1), più grande in ogni modo di quella che ad essa è attribuita nell'importante pubblicazione di F. Engels e P. Stäckel (*Die Theorie der Parallellinien von Euclid bis Gauss,* 1895), nella quale pure è assegnato al libro del Saccheri il posto d'onore e se ne riporta tradotta la miglior parte.

La traduzione inglese della stessa opera del Saccheri era già stata pubblicata dal prof. G. B. Halsted (The American Mathematical Monthly 1894) e quella italiana, eseguita dal prof. G. Boccardini, è ora in corso di stampa (Milano Hoepli).

In questo risveglio di studi intorno al Saccheri e alla sua principale opera geometrica è da stupire che l' attenzione di nessun ricercatore sia stata ancora richiamata su un altro suo scritto portante il titolo *Logica demonstrativa* che egli pure cita ripetutamente nell' opera di cui abbiamo fin qui parlato e al quale espressamente rimanda appunto in quelle parti della sua esposizione che presentano un maggior interesse filosofico.

Nei cenni bibliografici che lo Stäckel, nel suo lavoro storico sopracitato, riporta dal biografo del P. Saccheri (Gambarana), figurano indicate tre edizioni della detta *Logica demonstrativa* (Augustæ Taurinorum 1692 ; Ticinii Regii 1701 ; Augustæ Ubiorum 1735) di nessuna delle quali egli dichiara aver potuto prendere conoscenza, a causa probabilmente della loro rarità.

(1) Il Prof. Mansion dell' Università di Gand, che si è pure precedentemente occupato della stessa questione (*Annales de la Société scientifique de Bruxelles* 1889-90), mi fornisce gentilmente privata comunicazione di nuovi dati bibliografici che tenderebbero a confermare le congetture del prof. Segre.

Della prima delle suddette edizioni ho potuto trovare una copia alla Biblioteca di Brera (nella quale è da notare come il nome dell' autore figuri solo segnato a mano, mentre il frontispizio porta il seguente titolo abbastanza enigmatico: *Logica demonstrativa quam una cum thesibus ex tota philosophia decerptis defendendam proponit Johannes Franciscus Caselette Graveriarum Comes* 1697, seguito dalla dedica a Vittorio Amedeo II).

Della seconda, che differisce dalla prima per alcune soppressioni (specialmente nella prefazione), si trova una copia nella Biblioteca Universitaria di Pavia.

Nè di questa nè di quella posteriore, mi riuscì di trovare alcuna copia nelle Biblioteche Universitarie di Genova e di Torino (Nazionale) dove pure il Saccheri esercitò parte della sua attività didattica prima di essere chiamato all' Università di Pavia (1697) (1).

Scopo del presente articolo è di far rilevare l' importanza di questa opera, quasi (anzi del tutto) sconosciuta, del Saccheri, come documento degli intimi rapporti sussistenti tra le scoperte sue nel campo della geometria e le ricerche d' indole logica e filosofica di cui egli si preoccupava già circa quarant'anni prima della pubblicazione del suo *Euclides ab omni nævo vindicatus*.

*
* *

La *Logica demonstrativa* occupa un volumetto di poco più di 200 pagine, ed è divisa in quattro parti, corrispondenti,

(1) Durante la stampa del presente articolo mi è stato possibile rintracciare, alla Biblioteca di Colonia (Augusta Ubiorum), nonchè a quella Universitaria di Lovanio, copie della suddetta terza edizione (postuma) della « Logica » del Saccheri, importante pei dettagli biografici, contenuti nella prefazione, relativi agli ultimi anni della sua vita, e all' influenza da lui esercitata sui suoi discepoli a Pavia e a Milano ove morì nell' Ottobre 1733.

come l'autore stesso avverte nella prefazione, alla ripartizione data dai quattro principali scritti logici d'Aristotele (*Analytica prior*, *Analytica posterior*, *Topica*, *Sophistici Elenchi*):

« Quattuor in partes logicam nostram, cum Aristotele, dividimus. Prima docebit regulas rectæ argumentationis; secunda tradet methodum tenendam in cognitionibus scientificis, tertia sternit viam ad cognitiones opinativas; quarta fallacias detegit ».

Le dottrine della logica scolastica vi si trovano assoggettate a un'elaborazione critica che assume la forma di una serie di dimostrazioni appoggiate a postulati e definizioni e connesse tra loro con metodo analogo a quello seguito dai geometri (severa illa methodo quæ primis principiis vix parcit nihilve non clarum, non evidens, non indubitatum, admittit. — Ea quam dixi geometriæ severitas quæ nihil indemostratum recipiat. Ibid.).

Nell'enumerazione che, nello stesso proemio, il Saccheri fa delle parti della sua opera nelle quali egli crede aver apportato qualche nuovo ed importante contributo alla trattazione ordinaria della logica, un particolare che colpisce subito è questo: che il capitolo che vi si trova indicato in primo luogo, cioè l'11.° della prima parte, si riferisce appunto a quel tipo di ragionamento di cui egli, nella sua opera geometrica, doveva poi tentare l'applicazione alla dimostrazione del postulato delle parallele.

Tale tipo di ragionamento è quello che consiste nell'assumere come ipotesi la falsità della proposizione stessa che si tratta di dimostrare, e nel constatare come *anche* prendendo tale ipotesi come punto di partenza non si può a meno che giungere ugualmente alla conclusione che la proposizione in questione è vera.

È un'argomentazione che ha molta analogia con quella designata comunemente come « riduzione all'assurdo » in quanto

in ambedue si comincia col supporre che ciò che si vuol dimostrare non sia vero; ma, mentre nell' ordinaria riduzione all' assurdo la dimostrazione si effettua mostrando come in tal modo si vien condotti a qualche conclusione di cui si è antecedentemente dimostrata o postulata la falsità, nel nostro caso invece la dimostrazione risulta dal fatto che, così procedendo, si viene a ottenere la proposizione stessa che si tratta di provare, dimodochè questa viene a comparire come una conseguenza della sua stessa negazione (*Sumam contradictoriam propositionum demonstrandarum ex eoque, ostensive ac directe, propositum eliciam.* Log. Dem. pag. 130).

L' esistenza di ragionamenti di questo tipo fra le dimostrazioni d' Euclide, come il Saccheri non manca di far rilevare, era già stata notata dal Clavio nel suo celebre Commento (1589) e precisamente in uno Scolio che tien dietro alla dimostrazione, data da Euclide, della proposizione: che se un numero primo divide una potenza d'un altro numero, divide anche il numero stesso. (Lib. IX prop. 12ª).

Il Clavio osserva anzi a tale proposito come il Cardano avesse creduto a torto d' essere stato il primo a far uso di tale specie di dimostrazione. Il Cardano se ne vanta infatti in un passo del suo libro *De proportionibus* (Cfr. Volume IV pag. 579 delle sue opere pubblicate dal Naudé) che val la pena di riportare qui testualmente: « *Hoc nunquam fuit factum ab aliquo* imo videtur plane impossibile; et est res admirabilior quæ inventa sit *ab orbe condito* scilicet *ostendere aliquod ex suo opposito, demonstratione non ducente ad impossibile*, et ita ut non possit demonstrari ea demonstratione nisi per illud suppositum quod est contrarium conclusioni. Velut si quis demonstraret quod Socrates est albus quia est niger et non possit demonstrare aliter, et ideo est longe majus Chrysippæo Syllogismo ».

L' aver applicato alla elaborazione delle norme della logica

scolastica la suddetta forma di argomentazione è ciò che il Saccheri riguarda come uno dei più importanti miglioramenti da lui introdotti nella trattazione di tale soggetto ; ed è estremamente interessante il notare come il vantaggio più grande inerente a tale sua innovazione è da lui fatto consistere in ciò che, per tal mezzo, egli arriva a poter rendere la sua esposizione indipendente dall' ammissione di un certo postulato del quale egli reputa indispensabile far uso quando si segua la trattazione ordinaria.

Vi ha quindi un' esatta corrispondenza tra l' uso che egli fa, nella sua « Logica » del suddetto procedimento dimostrativo, e l' uso che egli ha poi tentato di farne sulla sua opera geometrica allo scopo di esimersi dalla necessità di assumere il postulato delle parallele.

E a tale corrispondenza egli non manca di alludere espressamente in quest' ultima (a pag. 100) affermando come già fino dai suoi anni giovanili egli era venuto nell' idea che la proprietà caratteristica delle proposizioni più fondamentali e assiomatiche, in ogni scienza dimostrativa, fosse appunto questa, di non potere cioè essere dimostrate se non ricorrendo al suddetto tipo di argomentazione.

« Nam hoc maxime videtur *cujuscumque primæ veritatis veluti character ut non nisi exquisita aliqua redargutione, ex sui ipsius contradictorio assumpto ut vero, illa ipsa tandem restitui possit.* Atque ita a prima usque ætate mihi feliciter contigisse circa examen primarum quarundam veritatum, profiteri possum prout constat ex mea *Logica demonstrativa.* (Euclides vindicatus pag. 99) ».

È dalla speranza di poter giungere in questo modo a dimostrare il postulato delle parallele, deducendolo cioè dall' ipotesi stessa della sua falsità, che il Saccheri fu indotto a spingersi innanzi nella ricerca delle conseguenze derivanti dalle altre

due ipotesi alternative alle quali la negazione del postulato suddetto dava luogo, giungendo per tal via a risultati atti a portare in seguito a una scoperta ben più importante di quella che egli aveva in vista di raggiungere, alla scoperta cioè di tutta una « nuova geometria » della quale l'antica, che egli riteneva ancora come la sola vera e possibile, non era che un semplice caso particolare. Al qual riguardo la sua posizione non è indegna di essere paragonata a quella del suo grande concittadino che, dalla speranza appunto di poter raggiungere per nuova via regioni già conosciute, fu condotto alla scoperta di un nuovo continente.

* * *

Ma per quanto importante sia il nesso sopraindicato fra le speculazioni filosofiche esposte dal Saccheri nella sua *Logica demonstrativa*, e il metodo da lui seguito nelle sue ricerche di geometria, esso non è tuttavia il solo pel quale queste ultime si riattaccano alle prime.

Un altro, e non meno meritevole di essere rilevato, è quello che riguarda le obbiezioni da lui sollevate, nella sua opera geometrica, contro il modo di procedere seguito da quelli tra i suoi predecessori antichi e moderni (da Posidonio e da Gemino, dei cui tentativi Proclo e Anaritio ci hanno conservato memoria nei loro Commenti ad Euclide, fino al Borelli il cui « Euclides restitutus » (1658) precede di pochi anni la comparsa dell' « Euclides vindicatus »), i quali avevano creduto poter risolvere le difficoltà relative all'ammissione del postulato euclideo col solo introdurre, al posto della definizione di rette parallele data da Euclide (come rette che giacciono in uno stesso piano e non s'incontrano comunque prolungate), un'altra definizione nella quale esse fossero senz'altro caratterizzate come « rette equidistanti tra loro », rette, cioè così

situate l' una rispetto all' altra, che tutti i punti dell' una si trovino a egual distanza dall' altra.

Un tale procedimento è dal Saccheri qualificato come una grave offesa alla logica (non sine magno in logicam peccato), offesa che consiste in ciò che in esso si assume tacitamente l'ipotesi che il luogo dei punti d' un piano situati alla stessa distanza (e da una stessa parte) da una retta che vi giace, sia pure una linea retta (quod *omnis* linea in eodem plano æquidistans a supposita linea recta sit ipsa etiam linea recta).

L' ammettere che ciò si verifichi anche solo in un caso (quod *una aliqua* linea sic æquidistans sit linea recta) in altre parole l' ammettere che delle rette in tal modo equidistanti fra loro esistano effettivamente, è da lui giustamente riguardato come equivalente all' ammettere un nuovo postulato, il quale pel fatto di essere, per così dire involto in una definizione non cessa di esser soggetto alle stesse obbiezioni e difficoltà che erano state sollevate contro quello introdotto da Euclide (1).

È a questo punto che il Saccheri si riferisce di nuovo espressamente alla sua « Logica demonstrativa » accennando come in essa egli abbia già avuto occasione di esaminare la classe di paralogismi nella quale il suddetto procedimento rientra: « *fallacia* est quæ in mea *Logica demonstrativa* appello *definitionis complexæ*, juxta quam irritus est omnis progressus ad adsequendam veritatem absolute talem. (Eucl. vind pag. 100).

A ben comprendere che cosa egli intenda significare con questa sua designazione di « fallacia della definizione complessa » è necessario ricorrere a quella parte della sua Logica demonstrativa (II) che tratta delle definizioni e del loro im-

(1) Anche in questa osservazione critica, come in qualche altro punto della sua discussione sul postulato delle parallele, il Saccheri era stato preceduto da Giordano Vitale da Bitonto che, nel suo « Euclide restituto » (1680), si occupa a lungo dei vari procedimenti coi quali si era creduto poterlo dimostrare.

piego nelle scienze deduttive, e precisamente a quel capitolo di essa che è dedicato a caratterizzare ed illustrare la distinzione tra le definizioni propriamente dette (non aventi altro scopo che quello di chiarire il significato che s' intende attribuire a una data parola) e le proposizioni colle quali, oltre al definire il senso d' una parola, si afferma anche, nello stesso tempo, l'esistenza, o, in geometria, la costruibilità della cosa o figura definita.

La relazione tra le prime, le quali egli chiama *definitiones quid nominis* e le seconde, che chiama *definitiones quid rei* è da lui caratterizzata dicendo che le *definitiones quid nominis,* per se stesse affatto arbitrarie e non bisognevoli quindi nè suscettibili di essere dimostrate, non hanno che un ufficio provvisorio, essendo destinate ad assumere al più presto il carattere di *definitiones quid rei*, sia mediante l' aggiunta d' un postulato in cui si asserisca, o si conceda, l'esistenza, o la costruibilità, di ciò che esse definiscono, (come è il caso, in geometria, per la retta e per il cerchio, in quanto si concede l' uso della riga e del compasso), sia mediante una dimostrazione dalla quale la costruzione della figura definita venga ridotta alla successiva esecuzione d' un certo numero di quelle costruzioni elementari di cui è già stata ammessa o postulata la possibilità. Così per es. Euclide, dopo aver definito che cosa intenda per « quadrato » o per « lunghezze incommensurabili », dimostra come delle figure e delle lunghezze corrispondenti a tali sue definizioni possono essere costruite al solo impiego di costruzioni già ammesse.

Quest' ultimo esempio giova a far ben intendere il senso dell' affermazione del Saccheri: che le *definitiones quid rei* non sono in generale atte a figurare tra quelle proposizioni che, in ogni scienza dimostrativa, si ammettono senza esigerne dimostrazione. Esse, come egli si esprime con un' energica me-

tafora, non sono d'ordinario madri ma bensì figlie di argomentazioni dimostrative (non matres sed filias plurium demonstrationum. Euclides vindic. pg. 126).

Lo scambiare una *definitio quid nominis* per una *definitio quid rei*, e il non por mente che ciò equivale a introdurre tacitamente un postulato (quello cioè che asserisce l' esistenza o la costruibilità della figura definita), costituisce secondo il Saccheri una delle più pericolose sorgenti di argomentazioni illusorie (1), ed il pericolo è, naturalmente, tanto più grande quanto più la definizione in questione è « complessa », quanto più grande, cioè, è il numero e l' eterogeneità dei caratteri che da essa vengono attribuiti alla cosa o figura definita.

Con ciò infatti diventa sempre più giustificato il dubbio che, tra i detti caratteri, ve ne siano di quelli *incompatibili* tra loro, di quelli cioè il cui simultaneo possesso da parte di una data figura, sia effettivamente *impossibile*, cioè in contraddizione, diretta o indiretta, cogli *altri* postulati che figurano a base della trattazione (come avverrebbe per esempio in geometria se si parlasse di un parallelogrammo, *non rettangolo*, inscritto in una circonferenza, o, per prendere l' esempio di Bolyai, di un poliedro *regolare* avente per faccie degli esagoni).

Nel caso contrario d' una definizione non complessa (*incomplexa)*, nella quale cioè si contempli una sola proprietà. sembra al Saccheri non vi sia ragione di non credere all' esistenza, o almeno alla possibilità, della cosa definita : Ubicunque definitio sit incomplexa, admittendum postulatum *quia nullum est fundamentum suspicandi impossibilitatem*. (Logica pag. 205).

(1) Le sue idee in proposito concordano quindi interamente con quelle sostenute dallo Stuart Mill. (V. Logica Lib I, capitolo sulle definizioni). Dei rapporti tra le vedute del Saccheri e quelle di Aristotele, su questo soggetto, mi sono occupato in una Nota storica, ora in corso di stampa nella *Revue de mathématique* del Peano. (Torino, Bocca).

È notevole la concordanza tra le considerazioni sopra esposte del Saccheri e quelle alle quali era condotto, quasi contemporaneamente, il Leibniz, come risulta dalla recente pubblicazione, dovuta al Couturat, (Opuscules et fragments inedits de Leibniz. Alcan 1903), di parte dei manoscritti conservati dalla Biblioteca reale di Hannover.

Mi limito qui a riportarne un solo passo che mi sembra singolarmente importante pel nostro proposito.

Si definitionem aliquam demus nec ex e a appareat ideam, quam rei adscribimus, esse *possibilem*, *non possumus demonstrationibus fidere*, *quas ex ea definitione duximus*, *quia*, *si idea illa forte contradictionem involvit*, *fieri potest ut contradictoria etiam de ea simul sint vera*, *adeoque demonstrationes nostræ erunt inutiles*. Unde patet definitiones non esse arbitrarias. Atque hoc est *arcanum vix cuique satis animadversum*. Leibniz. Op. cit. pag. 431.

Ora sta il fatto che questo « arcano » di cui parla il Leibniz, come non ancora abbastanza considerato da alcuno, e nel quale egli credeva aver scoperto il modo di rispondere alla difficoltà sollevata dall' Hobbes relativa alla natura convenzionale e arbitraria delle proposizioni fondamentali di ogni scienza (difficultas Hobbesiana de veritate arbitraria), è nella Logica del Saccheri non solo analizzato e approfondito in un modo sostanzialmente coincidente con quello seguito dal Leibniz stesso, ma vi si trova anche chiaramente riconnesso alla questione più generale relativa alla necessità di premunirsi contro l'eventuale sussistere di incompatibilità tra le varie proposizioni fondamentali o postulati posti a base d' una scienza dimostrativa: incompatibilità che può dipendere non solo dal fatto che essi direttamente si contraddicano, ma anche dal fatto (assai meno facile a riconoscere) che la falsità di uno di essi possa essere dimostrata per mezzo dei rimanenti.

Tale questione, alla quale nessuna importanza potrebbe essere attribuita da chi considerasse gli assiomi della matematica, e in particolare quelli della geometria, come delle semplici generalizzazioni dell' esperienza, poichè in tal caso il solo fatto che esistono, o che possiamo immaginare, figure in cui essi si trovano simultaneamente realizzati basta per autorizzarci a conchiudere che essi sono compatibili e non possono implicare contraddizioni), non poteva a meno che acquistare sempre maggior rilievo coll' accentuarsi della moderna tendenza a riguardare come ufficio della matematica, lo sviluppo, logicamente coerente, delle conseguenze corrispondenti a un dato sistema di premesse, siano o no queste suscettibili d' una diretta interpretazione o verifica sperimentale.

Poichè infatti, in questo caso, i postulati assumono il carattere di semplici *ipotesi* soggetti alla sola condizione di essere *compatibili* fra loro, cioè di non contraddirsi nè direttamente nè indirettamente, la questione relativa ai mezzi di accertare se una tale compatibilità sussista effettivamente, cessa di essere, per così dire, una pura questione di lusso, venendo dalla sua soluzione a dipendere la legittimità e la possibilità stessa di assumere un dato sistema di ipotesi come base d' una scienza dimostrativa.

L' essersi per il primo preoccupato di questa difficoltà, tentando perfino un' analisi delle varie forme di fallacia cui può dar luogo il non tenerne conto, (Cfr. l' ultimo capitolo della *Logica demonstrativa* dedicato appunto a tale soggetto), costituisce, a mio avviso, un merito del Saccheri non inferiore a quello che gli è già riconosciuto per le sue scoperte in geometria. Esso gli da diritto a un posto eminente nella storia della logica moderna.

E il fatto che la questione, da lui per la prima volta sollevata, non sembra ancora vicina a ricevere una soluzione ge-

neralmente accettata, anche solo nel campo matematico, (1) non può a meno che contribuire a rendere ancora più interessante, per i matematici e per i filosofi, l'opera del Saccheri rimasta per troppo tempo interamente dimenticata.

G. VAILATI.

(1) Cfr. il problema proposto alla considerazione dei matematici dal Prof. D. Hilbert di Gottinga, nell'ultimo Congresso internazionale di matematica. (Parigi, 1900). *De la non-contradiction des axiomes de l'arithmetique* e le corrispondenti osservazioni critiche del Prof. A. Padoa (Enseignement Mathematique N.° 15 Marzo, 1903), nelle quali la questione è trattata dal punto di vista più generale, in connessione coi recenti sviluppi della logica matematica, e della teoria delle relazioni. Cfr. anche la recente opera del Russel: *Principles of mathématics* (Cambridge 1903).

NOTE PSICOLOGICHE

La coscienza considerata come l'insieme dei processi psichici.

Una nuova dottrina psicologica fa coincidere la coscienza coi processi psichici, rifiutatone il sustrato, che considerasi ipotetico, vo' dire l'anima, creduta un'entità sostanziale dalla vecchia psicologia.

Di questo concetto della coscienza si é fatto sostenitore, fra gli altri, in Italia G. Villa, del quale rileveremo qui solamente alcune affermazioni.

« Il Wundt, egli dice, sostiene che il concetto di coscienza equivale perfettamente a quello dell'insieme di tutti i processi psichici, ed esprime quindi tutti questi nella loro contemporaneità e continuità. Di più il Wundt distingue nettamente tra la coscienza, intesa in questo senso generale, e la coscienza del nostro proprio io, la quale é un processo posteriore ed é più che altro formata sopra un sentimento particolare » (1).

E più innanzi: « la coscienza del proprio io è.... caratterizzata dal fatto che essa ha un contenuto rappresentativo assai ristretto, quantunque assai vivo, costituito appunto dalle sensazioni organiche e muscolari, ed é in gran parte formata da un sentimento particolare di attività, che accompagna tutti i nostri atti psichici, sentimento, pel quale ognuno di noi « sente » di essere una personalità spontaneamente pensante » (2).

(1) Guido Villa. — *La Psicologia contemporanea*, pag. 464.
(2) Guido Villa. — *La Psicologia contemporanea*, pag. 465-466.

Rileviamo soltanto che ammettesi « un sentimento particolare di attività che accompagna tutti i nostri atti psichici ».

Ed è questo il sentimento, nel quale ha, per così dire, la sua radice la coscienza e l'autocoscienza.

È il sentimento, che ha l'io di sè modificato ed operante, e che accoglie dapprincipio l'autocoscienza nel suo stadio rudimentale. L'autocoscienza evolvesi poscia con la progrediente conoscenza, che l'io va di sè stesso acquistando.

E poichè il detto sentimento « accompagna tutti i nostri atti psichici », esso inchiude il riconoscimento dei nostri atti come nostri; implica cioè il contenuto della coscienza, che esplicandosi non muta.

L'autocoscienza evolvesi bensì « con un processo posteriore » ai primi atti di coscienza, ma nel sentimento, di cui è « in gran parte formata » cioè nella sua radice, non è punto posteriore alla coscienza intesa in senso generale.

Chi adduce, continua l'Autore citato, a provare che i fatti psichici hanno un sustrato permanente, immutabile, la identità personale dell'io, confonde la coscienza, complesso dei fatti psichici, con la coscienza di sè, col sentimento cioè « che noi abbiamo che questi processi appartengono a noi e che costituiscono quindi la nostra personalità » (1).

Basti osservare in contrario che « il complesso dei fatti psichici » sta solo per la visione unificatrice del cosciente, senza la quale sarebbe disciolto.

Tale visione unificatrice dell'io è il riferimento di tutti a sè stesso come a loro soggetto, è il sapere, il riconoscimento, la consapevolezza che sono suoi; è la coscienza. La quale si fa sorgere dal complesso dei fatti psichici, perchè è implicita in ciascuno e si estende a tutti. Senza la visione del cosciente non solo non si costituisce il complesso dei fatti psichici, ma

(1) Guido Villa. — *La Psicologia contemporanea*, pag. 566.

nemmeno alcuno di essi avviene mai. Non v' ha rappresentazione nè sensazione alcuna, comprese le organiche e le muscolari, senza il sentimento, che comprende il riferimento a sè da parte del soggetto, e di cui l'io avverte e dispiega il contenuto.

Nella coscienza, intesa come il complesso dei fatti psichici « noi non abbiamo, continua il Villa, che processi psichici contemporanei e successivi, congiunti fra loro in una serie causale. Anche sforzandosi di volerci trovare qualche cosa di più, non vi si riesce. Cosa percepiamo noi direttamente in noi stessi, in un momento qualsiasi della nostra vita psichica, oltre i suoi puri processi psichici, delle rappresentazioni, dei sentimenti o degli impulsi? ».

Ecco; in primo luogo li percepiamo « noi » questi processi psichici e sappiamo di percepirli, senza di che per noi non sarebbero; in secondo luogo li percepiamo « direttamente in noi stessi ». Lo dice l'Autore stesso e vuol dire che li riferiamo a noi e che in noi li unifichiamo, poichè li percepiamo come atti o stati nostri. Percepiamo come nostri i sentimenti e gli impulsi, e nei sentimenti, che hanno significato conoscitivo, gli atti intellettivi compiuti. Delle rappresentazioni sensibili poi, estrinsecate e considerate qualità estranee a noi, consideriamo pur sempre nostro l'atto percettivo.

Li percepiamo dunque come nostri.

E tolto il loro riferimento a noi, che l'egregio Autore non vuol riuscire a trovare, ma che esplicitamente afferma, sarebbe tolta la loro attualità e la loro unificazione sia contemporanea sia successiva; perchè sarebbe tolta la coscienza, che non è in essi, ma in noi.

Quanto alla causalità osserviamo che solo il sentimento può considerarsi come effetto o di modificazione corporea o di atto psichico, o di rappresentazioni o di idee; ma l'atto intellettivo ed il volitivo non hanno altra vera causa che li produca,

fuorchè l'attività soggettiva, benchè varie possono esserne le cause occasionali. Anche il sentimento, da cui dipende l'impulso, non è la causa produttrice di questo; è solo l'occasione, onde l'attività soggettiva si desta. Così il pensiero segue la ragione logica, ma non è questa che produce gli atti mentali. E l'attività conoscitiva diviene volitiva e vuole secondo ragioni note. La riconosciuta ragionevolezza di una volizione, oggettivamente considerata, esercita bensì quasi un comando, ma non produce il volere.

« Che noi poi abbiamo la coscienza, dice il Villa, che questi processi appartengono a noi stessi e non ad altri, ciò è innegabile; ma non è per nulla la prova che alla coscienza dirò così « semplice » vada congiunto un senso intimo speciale per cui noi percepiamo il nostro proprio io ».

Ricordiamo intanto che il noi comprende l'io e che l'io è ciascuno di noi.

Notiamo poi che non vi ha nè alcun complesso di fatti psichici senza la coscienza, nè coscienza senza riferimento di essi al soggetto.

Noi abbiamo coscienza dei nostri sentimenti, dei nostri voleri e dei nostri atti conoscitivi, solo in quanto sappiamo che siam noi che sentiamo, vogliamo e conosciamo.

Possiamo bensì pensando ad essi trascurare, ma non negare, la loro relazione a noi — e considerarli oggettivamente come qualsiasi altra specie di fatti.

Ma quando si compiono, sono sempre accompagnati dal sentimento che son nostri.

Anche quando rivolgiamo la nostra attenzione a cosa che è fuori di noi, abbiamo sempre coscienza e degli atti che compiamo e dei sentimenti, che la cosa osservata ci desta.

Non importa che questa coscienza resti implicita in un sentimento. Siamo sempre in grado di esplicarne il contenuto.

Abbiamo pertanto coscienza diretta dei fatti psichici, che accadono in noi, la quale è la coscienza che son nostri, ed indiretta degli altri fatti e delle cose percepite coi sensi, la quale può dirsi coscienza semplice.

Gli atti e stati psichici di ciascuno sono caratterizzati dalla prima, senza la quale non potrebbero nemmeno entrare a far parte del complesso, di cui parla l'Autore, dal quale dissentiamo.

Ora il sapere che « i processi psichici appartengono a noi..., non è per nulla la prova che alla coscienza.... vada congiunto un senso intimo speciale per cui noi percepiamo il nostro proprio io? »

È tanto la prova del fatto che è anzi il fatto stesso. Perocchè riferendoli a noi li riferiamo all'io, di cui abbiamo il sentimento, nel quale l'io rivela, e con la sua attività intellettiva poscia avverte, la sua esistenza.

Il noi non serve a trafugar l'io, cui palesemente contiene; e poichè l'aver coscienza dei nostri processi psichici è il riconoscere che « appartengono a noi », il che significa riferirli all'io, così l'io si manifesta come loro soggetto.

In breve: avvertire che i fatti psichici « appartengono a noi » e non avvertire il noi, che equivale all'io di ciascuno, è contradditorio.

Si fa consistere la coscienza nel complesso dei fatti psichici e si concede insieme che abbiamo coscienza sì del loro complesso e sì di ciascuno, che possiamo distintamente isolare. Forse la coscienza di uno è ancora il complesso di tutti? E prima che il complesso si formi, dov'è la coscienza? E se non c'è ancora, come si forma il complesso? E se la è sempre il complesso di tutti, come si differenzia avendo ora per oggetto il complesso intero, ora una parte, ora un solo fatto? — Anzi la coscienza diretta è solo d'un fatto e dello stato nostro attuale, il quale è uno nel soggetto uno, anche se compendia un mol-

teplice o se deriva da varie cagioni. E l' atto di coscienza è del soggetto io ed è fuori del suo oggetto, anche se questo oggetto è il complesso dei fatti psichici in noi avvenuti, di cui resta solo il ricordo, se pur resta.

E senza la visione unificatrice del cosciente sempre uno e sempre lo stesso dove può trovarsi la ragione del complesso e della continuità dei fatti psichici? Se l'una e l'altra poi sono reali, è reale altresì l'unità permanente del cosciente, e la coscienza senza l'io è una finzione.

Non discutiamo la vecchia affermazione, di significato oscuro, che la sostanza non si percepisce. Ci basti avvertire che intendiamo bene che cosa vuol dire essere, esistere e sussistere. Il significato di queste parole è da noi inteso direttamente in noi stessi, ed abbiamo perenne un sentimento, il cui significato si traduce nel giudizio: io sono. Senza la certezza della nostra esistenza non saremmo autorizzati ad affermare nè l'esistenza nè l'apparenza effettiva a noi d'altra cosa. E se non avessimo in alcun modo appreso l'esser nostro, l'idea di essere, di esistere, di sussistere e l' idea pure di sostanza non sarebbe, secondo noi, mai balenata al nostro pensiero.

Posto tuttavia che la sostanza, esistenza propria, dell'io non si percepisca in alcun modo, non la si può almeno inferire?

Il Villa rispondendo ad Osvaldo Külpe, il quale vorrebbe che, come si ammettono gli atomi, che pur non si percepiscono, si ammettesse anche la sostanza psichica, dice che l' analogia non vale, perchè l'ordine psichico e l'ordine fisico sono diversi.

Per noi invece vale, perchè la necessità logica degli atomi è la stessa che la necessità logica della sostanzialità della psiche.

Il concetto ipotetico degli atomi, continua il Villa, è « un'integrazione necessaria dei risultati delle scienze naturali (1)....

(1) GUIDO VILLA. — *La Psicologia contemporanea*. pag. 568.

senza la quale i fenomeni non possono essere spiegati ». Ma non concede che sia così dei fatti psichici, che non si valutano secondo la quantità, ma secondo il loro valore qualitativo.

Opponiamo che qui non è questione nè di quantità nè di qualità, bensì di causalità, anzi di rapporto tra soggetto e fatto, e che anche i fatti psichici, azione e passione, richiedono il loro soggetto, che agisca e che patisca, il quale, riferendoli tutti a sè, li unifica.

L'Autore insiste: « Noi non percepiamo che processi psichici, rappresentazioni, sentimenti, impulsi, ma nessun *quid* nascosto dietro di essi » (1).

Non è così. Nel sentimento noi percepiamo l'atto percettivo compiuto, e d'ogni atto percettivo, sentimento ed impulso noi percepiamo ancora la relazione a noi, la relazione cioè ad un *quid*, che non è punto nascosto, ma chiaro e manifesto.

Egli continua: « dal momento che « i sostenitori della sostanzialità della psiche » non possono ammettere che esista una coscienza senza fenomeni psichici, non si vede perchè non vogliono far coincidere la coscienza con questi ultimi e ritenere che la distinzione fatta fra questi due termini è puramente concettuale e non risponde quindi a fatti concreti diversi » (2).

Rispondiamo: l'atto non è l'oggetto dell'atto, l'atto percettivo non è la cosa percepita, l'atto visivo non è la cosa veduta. Eppure abbiam due termini dei quali ciascuno non può star senza l'altro.

Così non vi è coscienza senza fatti psichici, nè fatti psichici senza coscienza; la quale è uno di essi, che li accompagna tutti, rimanendo distinta; è sempre e solo riferimento a noi, è il sapere che son nostri.

Se io provo dolore so che questo è il mio stato attuale, se

(1) GUIDO VILLA. — *La Psicologia contemporanea*, pag. 568.
(2) GUIDO VILLA. — *La Psicologia contemporanea*, pag. 569.

provo piacere so del pari che tale è il mio stato. Ma nè il piacere nè il dolore si identificano con quel sapere. Mentalmente poi quei due atti si considerano come lo stesso sapere, chè sono qualitativamente identici; il piacere ed il dolore invece sono qualitativamente opposti ed anche mentalmente si escludono.

Or come una cosa percepita è realmente percepita se è reale l'atto percettivo, così una rappresentazione, un sentimento, un impulso è realmente a coscienza, se questa è reale e fuori del suo oggetto.

Ma l' Autore trova la coscienza nella continuità dei processi psichici, e, considerato come metafisico il concetto della loro molteplicità, perchè si crede diverso dagli stessi processi che lo costituiscono, « questa moltiplicità » dice, adducendo ancora l' autorità del Wundt, « non è data che dalla serie, dalla continuità dei processi psichici; essa sola costituisce la coscienza; e una volta che essa sia interrotta, la coscienza stessa finisce ».

Eppure la continuità apparisce anche là dove la coscienza manca, perfino nei movimenti astronomici; anzi ogni accadere è continuo. E la continuità avvertita è anch' essa oggetto di coscienza, non la coscienza.

La continuità nella nostra vita psichica è mutamento nell' immutato. Senza questi due termini non vi può essere continuità unificata ed intesa. Due fatti successivi o due momenti distinti d' un fatto non costituiscono una continuità avvertita senza un' unità cosciente ed immutata, che, distinguendoli, li colleghi, riferendoli inoltre o ad una unità oggettiva, od a sè come entità permanente, e sempre considerandoli come oggetto della sua azione conoscitiva.

Senza un' unità permanente, che distingua insieme e congiunga coscientemente i diversi momenti dell' accadere, non vi sarebbe nemmeno l' idea della successione nel tempo. Del pari la moltiplicità simultanea e la continuità nello spazio,

perchè sieno avvertite richiedono l'uno, che ne distingua e ne unifichi coscientemente gli elementi.

La continuità dunque della nostra vita psichica presuppone, non costituisce, il cosciente.

L'Autore dichiara poi che « la psicologia non ha da trattare che di singole coscienze » e che la coscienza collettiva, sociale, artistica, scientifica non è nulla fuori degli individui, « perchè ogni individuo forma, per così dire, un mondo a sè, un microcosmo, che ha idee, sentimenti proprj, che compie atti di volere, che esprimono la sua personalità ».

E poichè non vi ha idea, sentimento o volere, che non si congiunga necessariamente ad un soggetto, che intuisce, sente e vuole, così dall' Autore stesso si ammette tacitamente che non vi ha coscienza senza il cosciente. Nè vale porre a sostegno della coscienza individuale l' organismo corporeo od il sistema nervoso; poichè anche questo richiede una realità unificatrice, come la richiedono i fatti psichici; e la deve essere realmente una, senza di che non sarebbe una la coscienza, ma sarebbe dispersa tra più. Non sarebbe più una coscienza individuale.

Anche dei fatti sociali abbiamo coscienza individuale, coscienza indiretta o semplice, se così piace chiamarla. E se la coscienza é il complesso stesso o la serie non interrotta dei fatti, di cui si ha coscienza, perchè la si nega ai fatti sociali, che pure formano un complesso ed una serie, come gli individuali? In ambo i casi non é il fatto, che abbia coscienza di sè. E siccome si ha coscienza e di ciascun fatto separatamente e del loro complesso, l' atto di coscienza non può attribuirsi nè ai fatti singoli nè al loro complesso o serie, nè agli individuali più che ai sociali.

L'atto di coscienza è singolare ed attuale. È attuale anche la coscienza del passato, per quanto lontano. Se fosse cosciente il fatto anzichè il soggetto, — e il fatto non può essere sog-

getto d'altro fatto, — sarebbe inesplicabile la coscienza attuale d'un fatto passato, la quale richiede l'attualità del soggetto, a cui appartiene, ed a cui è presente l'immagine del passato. Il fatto non permane, il fatto è mutamento nè alcun fatto nella sua singolarità è interamente identico ad un altro. Ma di più fatti è una la legge o, se vuolsi dir così, è identico il ritmo. E l'identità tra due fatti, tra una cosa e la sua immagine, identità puramente mentale e qualitativa, solo da un reale, che resti immutato, può essere avvertita ed intesa.

Infine il principio: non vi ha accadere senza l'essere, (non movimento senza corpo mosso) come vale per l'accadere esterno e sensibile, vale del pari per l'accadere psicologico; però non vi è azione senza agente, non stato passivo senza paziente, non vita senza l'essere che vive. Se uno dei due termini, correlativi o reciproci, è dato, è dato necessariamente anche l'altro. Così, data la coscienza, è dato di necessità il cosciente.

L'io cosciente poi riversa sui suoi atti e stati, come sul sensibile percepito l'esistenza, che direttamente apprende in se stesso; senza di che l'esistenza e l'attualità dei fatti psichici e del sensibile percepito non potrebbe affermarsi.

Dalla sua esistenza l'io inferisce per implicito raziocinio l'esistenza del mondo esterno. Il quale però non esiste perchè si percepisca, bensì si percepisce perché esiste. Nè la sfera dell'esistenza è circoscritta entro quella della percezione; al di là qualche cosa si inferisce determinatamente; al di là ancora c'è l'indefinito.

Il cosciente non è il semplice ed inutile spettatore dei fatti psichici; ne è invece il soggetto. È bensì lo spettatore del mondo esterno, la cui forma sensibile del resto è in parte opera sua. Ma l'azione, onde il senziente concorre alla produzione della forma sensibile, non è da lui direttamente appresa.

L'attualità della coscienza pertanto richiede la realità attuale

del cosciente. Dal fatto che esprimesi dicendo: so che io penso, sopprimasi l' io che sa e che pensa, e non resterà più nè il sapere nè il pensiero. Nell' io solo è la coscienza, nell' io il fatto psichico, che mal dicesi cosciente per dire che è direttamente manifesto al suo soggetto.

Il minimo sensibile ed il fuor-coscienza nella sensazione.

Nessuno può direttamente constatare che siavi sensazione senza atto percettivo e senza coscienza; nullameno si tentò di stabilire che la vi sia, indirettamente.

Sensibile semplice diciamo quello che psicologicamente, cioè come elemento intuito, non si può scomporre in qualità distinguibili, come un solo colore, un suono che si ode come uno.

Un contenuto semplice di una sensazione determinata non comprende il processo fisiologico e fisico, che la precede, ed è tutto il sensibile percepito di essa.

Il di là è altra cosa; se sensibile o no, il vedremo.

Un minimo sensibile poi è quello, che ha la minima estensione, la minima durata e la minima intensità per essere avvertito. Se diminuisce ancora non si avverte più.

E cessa altresì di essere un sensibile, sparendo interamente dalla coscienza?

Sì; una volta che lo stimolo è al disotto del limite minimo di eccitamento, è inefficace ad eccitare la funzione fisiologica, a cui corrisponde quel dato sensibile, il quale però non solo non è a coscienza del senziente, ma non si produce e non è, nemmeno come sensibile.

Nè vi ha sensibile composto o complesso, se non è coscientemente avvertito.

E si ha anche d'un sensibile composto o complesso una unica percezione, la quale coglie l'insieme dei componenti, allorquando l'attenzione del cosciente cade su questo insieme, e non sui singoli elementi distintamente, i quali restano indistinti, sebbene sieno distinguibili, nel campo della coscienza.

Osservo una stella. — La sua distanza, la sua posizione nel cielo azzurro, la sua grandezza, il grado della sua luce comprendonsi nel campo della coscienza, ma non ne sono distintamente l'oggetto.

Tale è un contenuto sensibile complesso. Ma nemmen qui vi ha alcun sensibile fuor di coscienza, poichè ciascun elemento vi è accolto.

Così avviene sempre d'un contenuto complesso, i cui elementi non possono mai fondersi in uno risultante; restano insieme semplicemente intuiti, non distinti ma distinguibili da singoli atti percettivi.

Avviene altrimenti di un contenuto composto, i cui elementi, che sono ciascuno una differenziazione degli altri, per mutamento fisico, che altera l'azione stimolatrice, si unificano in un risultante, che, diverso dai singoli, pur li accoglie.

È noto ciò che avviene di un disco colorato a liste, dal centro alla periferia, coi sette colori dello spettro solare.

Se sta fermo, ne avremo la sensazione composta e la percezione dei sette colori distinti; se poi gira rapidamente, si vedrà il disco di color bianco.

Il bianco si ha pure dall'unione di due colori complementari. Onde si considera il bianco come un sensibile risultante e composto o di tutti gli altri colori o di due complementari.

Per noi, come sensibile, non è composto, perchè i componenti, quali erano, non vi appariscono, ma è semplice, perchè psicologicamente, come dato intuito, è irriducibile ad altri.

Non è vero che siavi ancora la sensazione, divenuta incon-

scia, come la si dice, dei componenti; poichè i sensibili componenti sono sostituiti dal sensibile risultante, che li accoglie tutti nella nuova forma.

Nella forma del risultante si è tramutata la forma dei componenti, la quale non solo non è più a coscienza, ma non è più neanche un sensibile, non è più nulla di quello che era. In altre parole chi percepisca il risultante, non solo non ha coscienza ma nemmeno sensazione dei componenti, come tali. E poichè i componenti sono passati, diremo così, nel risultante, al di sotto di questo non vi ha altro sensibile.

Non vi ha dunque ancora sensazione senza coscienza.

Si può obiettare: — le componenti di una risultante, come due colori complementari o due suoni, non sono a coscienza, ma sono pur sensazioni, altrimenti la risultante sarebbe senza componenti —.

Non è così. Anche nel parallelogrammo delle forze la risultante muta nella sua direzione la direzione delle componenti. La risultante non è la semplice unione delle componenti, ma l' unione in nuova forma, sostituita alle forme di quelle.

Così anche il sensibile risultante, che solo è a coscienza, è il solo sensibile attuale, che assorbe e muta in sè i suoi componenti, non lasciando altro sensibile al disotto di sè e fuor di coscienza.

Due raggi, uno aranciato e l'altro azzurro, s' uniscono nel bianco. Se l' uno e l'altro spariscono dalla coscienza, ciò avviene perchè non sono più sensibili come tali. La loro forma sensibile è stata sostituita da quella del bianco. Così la forma aerea dell' idrogeno e dell' ossigeno, combinatisi nell' acqua, non è più; è sostituita dalla forma liquida. Così le parti di un tutto non esistono anche fuori del tutto, ma solo in questo.

Anche da più voci in coro e da suoni emessi da più strumenti insieme hannosi sensazioni complesse, se non solo pos-

sono distinguersi le voci ed i suoni, ma anche il timbro diverso ed il diverso movimento ritmico dei suoni singoli. Hannosi invece sensazioni composte, se sono distinguibili solo i suoni e le voci, che si percepiscono. Ma più suoni e più voci udite a distanza odonsi spesso come un suono solo, come una sola voce. Se ne ha così una sensazione psicologicamente semplice, ma realmente e fuori della coscienza risultante da più elementi, i quali del resto non sono sensazioni a parte, nè sensazioni inconscie.

L' unificazione percettiva avviene anche di elementi successivi. Così i suoni, che vicini odonsi distinti dalle vibrazioni di un mandolino, lontani odonsi come un suono continuato. E girando un tizzone acceso, vedesi un cerchio luminoso; e la continuità della materia è solo un fenomeno sensibile.

Nemmeno in simili casi vi è sensibile, che sia fuori della coscienza.

Stabilito che più elementi separatamente sensibili, se sono accolti in un risultante, sono nella lor forma propria non solo fuori della coscienza diretta di quel risultante, ma anche fuori della sensazione, non sono cioè, come le dicono, sensazioni inconscie, domandasi: ogni sensazione o contenuto sensibile risulta forse di elementi, che sarebbero pur essi sensazioni a parte?

Le sensazioni composte e complesse, quali furono or ora considerate, risultano palesemente di elementi, che sono alla loro volta percepibili e sensibili da soli. Così avviene di quelle, che, semplici per il loro contenuto irriducibile, pur sorgono dall' unione di elementi avvertiti od avvertibili anche separatamente, come il color bianco e gli altri colori, che, secondo noi, partecipano in vario grado del rosso e del verde, e, per tacere delle sensazioni inferiori, anche i suoni, cominciando dal più basso che si oda, differiscono sensibilmente, ciascuno dall' inferiore vicino, per una differenza che ritiensi percepibile da sola.

Ma non risultano di elementi alla lor volta sensibili il color rosso, nè il suono più basso che si oda.

Trattandosi questo punto della psicologia fisiologica si confonde sovente il contenuto sensibile col processo fisico e fisiologico, che ne sono bensì gli antecedenti, ma non sono parte di esso.

Confessiamo che l' abitudine comune e del pensare e del linguaggio ci fa qui partecipare almeno in parte a questa confusione. Abbiamo detto p. e. che due colori complementari si uniscono nel bianco. Sono proprio i due colori complementari che si uniscono nel bianco, o non piuttosto un diverso fatto fisico che ne desta la sensazione?

Si muove da un concetto espresso dal Leibniz, il quale dice che, per *intendere* il romore del mare, uopo è *intendere* il romore d' ogni singola onda; il quale ultimo da solo ed isolato non si percepisce.

Il Leibniz ebbe il torto di chiamar romore anche il movimento d' ogni singola onda; mentre Egli sapea bene non esser necessario che i conseguenti derivino da antecedenti simili a loro e che i risultanti non richiedono che i componenti sieno della stessa loro forma, Egli che concepì l' esteso dall' inesteso e lo spazio come relazione di coesistenza.

Seguendo il Leibniz si afferma che « al di sotto della sensazione s' agita un' infinità di elementi *sensazionali*, che sfuggono all' apprezzamento psichico » che la sensazione luminosa è « l' insieme delle singole *sensazioni* occasionate dalle singole impressioni, che su ciascun bastoncino retinico producono le vibrazioni luminose » che « ciascuna *sensazione infinitesimale* di bianco è composta alla sua volta di *sensazioni* simultanee d' altri colori e ognuno di questi risulta di uno straordinario numero di *sensazioni* successive identiche » (1).

(1) DANDOLO. — *Appunti di Filosofia.*

Il numero straordinario non è più l'infinito. Restano le sensazioni infinitesimali.

Concedesi che la sensazione del color bianco aumenti e di intensità e di estensione quanto è maggiore il numero degli elementi sensitivi, — bastoncini e coni retinici, — che concorrono a produrla. Veramente l'intensità dipende piuttosto dalla ampiezza delle onde vibratorie. Nullameno il contenuto sensibile — il color bianco — resta psicologicamente semplice. E non ammettesi che la sensazione luminosa risolvasi in altre e queste in altre ancora e così via senza fine. Queste altre, supposte al di là o al di sotto di essa, sono essa stessa, in cui si sono tramutate. Al di là e al di sotto di essa, non ci sono più. Poichè, una volta che sono comprese e tramutate in essa, non possono nello stesso tempo essere anche al di fuori o al di sotto.

Non cerchiamo la ragione della unificazione completa di più, percepibili anche separatamente, che richiede l'unità reale del soggetto che percepisce.

Il mutamento organico (fatto fisiologico) e lo stimolo (fatto fisico) sono estrinseci alla sensazione. La percezione sensibile però non coglie le determinazioni proprie di quei due fatti, che sono sempre complessi.

L'impossibilità di cogliere tutte le determinazioni, che sottostanno al sensibile percepito, e la virtualità inesauribile del pensiero fanno ricorrere all'idea dell'infinito, che si trasporta sì nel grande che nel piccolo, nel numero e nell'esteso. È un'idea che il pensiero pone oltre i confini del noto; e, nata dalla virtualità del pensiero giustamente si applica al numero astratto ed all'estensione ultra sensibile ed immaginaria. Ma non ha contenuto sensibile positivo, e, come quella del possibile, ha qui solamente valore per l'attività conoscitrice.

Nè il molteplice, che sottosta alla sensazione e che è ad essa estrinseco, può dirsi infinito, nel senso che si scomponga

via via in elementi sempre minori senza fine, poichè lo scomporre un essere od un fatto in altri e così di seguito senza fine è distruggere non solo l'essere elementare ed il fatto elementare, ma senza altro l'essere e l'accadere. Se gli elementi di un tutto non solo mentalmente ma anche realmente non si trovano mai, vuol dire che non esistono; nè esisterebbe allora ciò che di essi risulta.

All'idea dell'infinito, che qui è oggettivamente negativa, poichè non ha altro contenuto che la ripetibilità all'infinito dell'atto cogitativo, contrasta l'idea positiva dell'unità reale, che, attinta dal reale, ha valore per esso. Contrastavi pure l'idea di limite, negativa bensì della continuità ma positiva come meta o termine o punto estremo di qualcosa.

Ed il limite massimo e minimo di eccitamento esclude dalla sensazione come l'infinito così l'infinitesimo. Perchè un numero di vibrazioni aeree, oltre il limite massimo di eccitamento, non dà sensazione di suono, mentre la dà un numero minore? Non è egli contradditorio che la sensazione risultante cessi pel solo crescere delle componenti? E con quale diritto si afferma che anche le vibrazioni in numero minore di 16 per minuto secondo sono suoni? E si può ragionare in ugual modo sul color bianco e sul rosso, mentre il primo si può comporre da altri o scomporre in altri, che sono colori determinati, e il sencondo non si può?

Non si cerca se lo spazio sia infinito e divisibile all'infinito. Tale è certo lo spazio mentale. Ma la sensazione dell'esteso é compresa anch'essa tra un minimo ed un massimo. L'atomo infatti è fuori del sensibile, come ne è fuori l'estensione ultrastellare, ma non sono fuori della coscienza. Ed i cosidetti colori ultra-rossi ed ultra-violetti non sono colori.

I confini del sensibile insomma sono segnati dalla capacità sensitiva del senziente, come il carattere specifico della sen-

sazione è determinato dall' organo sensitivo; chè all' organo, non allo stimolo, appartiene la produzione della qualità sensibile, la quale non è la modificazione organica, oggetto dell' osservazione fisiologica.

Il contenuto sensibile è nel suo sorgere un fatto psichico, che, corrispondendo allo stimolo, si projetta e si obbiettiva, come fatto psico-fisico. Esso dunque non è se non è avvertito in alcun modo, sia pure con intuizione di minimo grado, involuta nel sentimento. Ed è quale si avverte; il di là è fuori di esso.

Conchiudesi: — Non vi è sensazione fuori della coscienza, che, nel suo minimo grado, ascondesi in un sentimento, che l' io prova di sè modificato.

Il minimo sensibile, quanto all' intensità e all' estensione, convertesi col minimo percepibile. E può essere tanto un suono acuto che grave, tanto un color bianco che nero.

Fuori dei limiti di eccitamento non vi ha sensazione alcuna.

L' idea dell' infinito non è applicabile al sensibile; nè con l' infinito deesi confondere l' ignoto od il non percepito.

G. Rigoni.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

ALFREDO PIAZZI. — **La Scuola Media e le classi dirigenti.** — Milano, Hœpli, 1903.

Il libro del Prof. Piazzi, che fu già presentato vittoriosamente al R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere per il concorso al premio Pizzamiglio, non poteva scegliere per venire alla luce un momento più opportuno dell' attuale, che, nell' ansiosa prossima aspettazione d' una sì lungamente invocata riforma della scuola secondaria, è tutto pieno di proposte, discussioni e polemiche su tale argomento. Ma difficilmente un problema di così grande importanza e complessità come quello dell' istruzione secondaria poteva esser trattato con maggior competenza, perspicàcia e serenità di giudizio. Benchè questo scritto sia stato presentato a un concorso, si vede chiaramente che le idee sostenute dal Piazzi son tutt' altro che improvvisate, anzi attestano una lunga e matura riflessione di lui sul grave soggetto, e rispecchiano l' intimo e ragionato convincimento di chi sa la teoria e la pratica dell' educare e dell' insegnare. Il Piazzi rivela una profonda conoscenza non solo dei classici della Pedagogia, come l' Herbart, che egli cita molto volentieri, ma di tutta la letteratura pedagogica moderna, specialmente tedesca: e accanto al talento pedagogico, dobbiamo lodare in lui lo spirito filosofico e il senso psicologico, due fedeli compagni di quello. Il libro è diviso in tre parti: la prima, che si potrebbe chiamar storica, è un riassunto chiaro e ordinato di tutte le riforme e di tutte le proposte di riforma a cui ha dato origine la Scuola secondaria in Italia, in Francia, in Germania e in Inghilterra: la seconda, che si potrebbe chiamar teorica, è uno studio accurato sul concetto dell' istruzione se-

condaria, i vari modi d' intenderla, i suoi aspetti, i suoi scopi e i suoi elementi fondamentali; la terza ci dà in una proposta concreta dell' Autore le linee generali di un riordinamento dell' istruzione secondaria. Questa divisione, per quanto logica ed assennata, non salva l' Autore da alcune ripetizioni, che fanno il libro forse un po' più lungo di quello che avrebbe potuto essere. Ma d' altra parte il Piazzi ha voluto dare al lettore (e c' è perfettamente riuscito) non una infarinatura ma una informazione compiuta dell' argomento sì dal lato storico che dal lato teorico; e il libro è scritto poi con tanto garbo e contiene tante osservazioni giuste e affermazioni franche e coraggiose, che si legge sempre volentieri e l' interesse non vien mai meno.

Debbo però confessare che io, antico e convinto partigiano della scuola secondaria unica, resto della mia idea anche dopo aver letto il libro del Piazzi, che propugna invece la scuola secondaria molteplice, ammettendo a quest' uopo tre distinti tipi di scuole. Anch' io reputo decisivo quell' argomento molto semplice, fin troppo semplice dice il Piazzi, delle vocazioni. Un fanciullo che appena esca dalle scuole elementari non ha nè può avere, tranne casi rarissimi, vocazioni dichiarate. Sono i genitori, che badando o alla posizione sociale o alle tradizioni professionali o ai mezzi disponibili e a tant' altre cose esteriori, lo avviano senz' altro per la carriera classica o la carriera tecnica. Proroghiamo dunque il difficile momento della scelta, della decisione; aspettiamo 4 o 5 anni, in modo che il fanciullo, diventato giovinetto, sia capace di far l' una e l' altra; allora solamente potremo dire di aver seguito la sua vocazione e non i nostri preconcetti. Questi 4 o 5 anni rappresentano appunto il periodo della scuola secondaria unica di grado inferiore, come si suol chiamarla. Non mi pare che il Piazzi con quel che egli dice a pag. 308-309 del suo libro risponda a quest' argomento. Egli osserva che nessuna delle materie insegnate nel ginnasio e nella scuola tecnica dovrebbe andare esclusa dal programma della scuola secondaria unica; perchè, ad esempio, come accadrà che uno s' avveda di prendere interesse per il latino, se prima non comincia ad assaggiare un po' di questa materia? Qui, se non prendo abbaglio,

sí sforza la teoria pedagogica dell'interesse herbartiano. Nello stesso modo si potrebbe domandare, come può avvedersi uno che esca dal liceo di avere interesse o disposizione per il diritto o la medicina, se nel liceo non ha assaggiato nè l' uno nè l' altra. La vocazione per una certa cosa non esige l'esperienza diretta di questa ; può bastare l' esperienza indiretta di cose affini, pertinenti allo stesso ordine, può bastare anche l'esperienza che uno fa di sè stesso e delle sue attitudini. Certamente nel periodo della scuola secondaria unica si manifesterà nel giovinetto l' interesse per le lettere o per le scienze, e questo é ciò che più importa. Del resto, quanto a me, io vorrei che la scuola unica durasse 5 anni e mantenesse il latino accanto a una lingua moderna, in modo da dare all'allievo non solo, come vorrebbe il Piazzi, gli elementi della scelta, ma anche una certa cultura generale sì letteraria che scientifica, col cui possesso il giovine potrà in seguito, nei tre anni successivi corrispondenti all' attuale Liceo, seguire più particolarmente le sue inclinazioni e vocazioni.

Scrive il Piazzi a pagine 345: Il valore dell' esame di licenza dai tre istituti (liceo classico, liceo moderno, istituto tecnico) dev' essere legalmente uguale: per modo che l' uscire dall' uno o dall' altro di essi non ha da limitare menomamente la libertà individuale di scegliere l' uno o l' altro ordine di studi superiori. — Ma come potrebbe chi avesse la licenza dall' istituto tecnico (che il Piazzi vorrebbe mantenere escludendone le sezioni puramente professionali) iscriversi alla Facoltá di Lettere o di Giurisprudenza? E come negare che anche per la carriera letteraria all' Università, dove il Greco sarà sempre elemento essenziale, chi vien dal liceo moderno dove non c' é Greco non potrebbe essere accolto nella stessa maniera di chi vien dal liceo classico dove il Greco é conservato? Questo è un punto gravissimo, perchè il vero concetto dell' istruzione secondaria (esclusane come vuole giustamente anche il Piazzi ogni mira professionale per cui ci debbon essere istituti appositi a parte) importa una prova di maturità dal giovane, per cui egli sia riconosciuto intellettualmente preparato alla vita e a qualunque genere di studio superiore. Ora col sistema del Piazzi questa prova generale di maturità ver-

rebbe a mancare: capisco che anche nel sistema della scuola secondaria unica il grave difetto non sparirebbe, perchè, ammessa dopo 4 o 5 anni la ramificazione degli studi, chi si decide, ad esempio, per le scienze fisiche non potrebbe essere riconosciuto maturo per gli studi universitari di lettere o di scienze morali. Ma sarebbe certo meno sensibile, trattandosi non già di tre istituti fin dal principio distinti, sibbene di un istituto unico, distinto in più sezioni solo negli ultimi anni. Io poi, una volta riconosciuto il carattere *generale* della istruzione secondaria e considerata questa come preparazione alla vita e all' università escludendone ogni intento professionale, non mi spaventerei neanche di una scuola secondaria unica *per tutta la sua durata* e non per il solo grado inferiore; a base di latino, di un paio di lingue moderne e di scienze. Si può considerar oggi, nella società attuale, maturo chi non abbia una adeguata preparazione scientifica? Si potrebbe dire che egli ha veramente una cultura *generale?* No. Han ragione da vendere lo Spencer e tutti quelli che la pensano come lui. Ma neanche si potrebbe chiamar maturo chi non ha un'adeguata preparazione letteraria, perchè non solo non potrebbe aver l'adito ad alcune facoltà universitarie, ma rivelerebbe nella vita la sua manchevolezza, non sarebbe adatto a comprendere certi problemi, non sarebbe uomo di gusto ecc., ecc.

Se dunque si riconoscono ugualmente necessarie per conseguire la maturità intellettuale le lettere e le scienze, perchè non contemperarle equabilmente in un unico istituto d' istruzione secondaria? Se si conviene che le lingue moderne possono colle antiche contribuire a formar l' uomo, perchè non comprenderle nel nostro piano di studî secondari? Ora abbiamo due tipi di scuola: il Ginnasio che è a base letteraria, la Scuola tecnica che è a base scientifica: fondiamole tutt' e due con saggio e prudente equilibrio in una scuola unica. Dal Liceo si può togliere il Greco, che non è un elemento necessario di cultura generale: quanto poi all' Istituto Tecnico, se come a Istituto d' istruzione secondaria gli si tolgono, e ciò vuole anche il Piazzi, le sezioni professionali che costituirebbero istituti a parte, e vi si mantiene l'attuale sezione fisico-matematica qual preparatrice alla vita e alla università, non c' è più ragione di am-

mettervi scienze troppo particolari e tecniche o di esigere un programma troppo esteso di matematiche. Nè si obietti che in tal modo non si tiene più conto delle individuali vocazioni per le lettere o le scienze; perchè non si aprirebbero due vie opposte fra le quali occorrerebbe una scelta, che per essere giustificata non dovrebbe farsi se non dall' allievo arrivato a una certa età e a una certa coscienza di sè: ma si aprirebbe una via unica ugualmente rispettosa delle vocazioni individuali perchè comprensiva; e a tal uopo si potrebbe introdurre un saggio sistema di compensazioni (come in certo modo si fa ancora), per cui un giovane emergendo nelle discipline letterarie potrebbe con ciò scusare una certa sua deficienza nelle discipline scientifiche, e viceversa.

Insomma il sistema della scuola secondaria molteplice quale è sostenuto dal Piazzi rompe contro queste due gravi difficoltà: 1.° Esige una scelta fra tre istituti diversi in un' età in cui l'allievo non è capace di farla: 2.° Toglie il carattere *generale* della istruzione secondaria, e con ciò lo scopo vero di questa che è la preparazione alla vita e all' università. Preferibile è dunque secondo me il sistema della scuola unica: che, del resto, l' istruzione secondaria, come la intendiamo noi e la intende anche il Piazzi, debba essere unica è ammesso col fatto anche oggi, che la vera scuola secondaria è il Ginnasio-Liceo, essendo l' Istituto tecnico (come dice anche il suo nome) frequentato più che altro per scopi professionali.

Non insisterò poi, perchè il Piazzi non vuole come cosa antipedagogica, sulla maggiore semplicità del mio disegno dal lato amministrativo, burocratico ed economico, ma mi sia lecito, almeno come cosa secondaria e pure d' una certa importanza pratica quando si tratta di attuar riforme, di accennarla.

Il Piazzi converrà che, pur, contrapponendo nettamente il mio disegno al suo, ho riconosciuto il merito e il valore del suo libro: e se dovessi anch' io una volta o l' altra svolgere più ampiamente in un libro le mie idee, mi auguro di poterlo fare colla stessa dottrina e serietà scientifica con cui egli ha svolto le sue.

A. Faggi.

ANTONIO BACCAREDDA. — **Religione e Politica**. Etiologia dei costumi. — Libreria Det Keu e Rocholl, Napoli 1903.

La sintesi delle idee svolte in questo libro di 795 pagine è compendiata nelle poche parole di prefazione rivolte al lettore. « L' Italia, egli dice, dacchè si compose ad unità di nazione, trovasi presa nella ferrea morsa di due compagini: la religione e la politica, cospiranti fatalmente insieme a suo danno; talchè, se essa ora non tocca il fondo della depravazione, segue forse perché è assai felicemente temprata a senno civile. Però dal diuturno conato di coteste due compagini, altre ne nacquero, ora drappellanti lo stendardo della rivoluzione sociale, ora quello dell' anarchia politica. Sperare nella conciliazione della parte che dal pergamo infervora alla rivolta contro il presente ordine di cose, è quello stesso che sognare a occhi aperti; credere che le istituzioni politiche che ci reggono, in grandissima parte esse pure non concorrano a fomentare il materiale e morale disagio che turba e commuove lo spirito pubblico, é abbandonarsi a una fatua illusione. »

« Per dare lo spianto alle due compagini più sopra dette, qualsivoglia riforma politica e sociale, che unica non derivi dallo integrale e diretto concorso del popolo moralmente rinnovato, sarà opera al tutto improba e inane. Urge a tal fine che il popolo assorga alla coscienza dei doveri d'uomo e di cittadino, perchè sia capace quindi di usufruttare degnamente e con saggezza i diritti che glie ne derivano. Questo è il *porro unum*, senza del quale qualunque espediente sarà invano, anzi renderà all' incontro più violenta e pericolosa la lotta, perchè inasprita da quei mezzucci fatti per imbietolire i poveri di spirito e per tracheggiare gli scioperoni ecc. ».

Non è dunque una tesi nuova quella che tratta il Baccaredda. Dal 1815 ed anche prima filosofi e politici hanno preso ad insistere, in vario modo e con intenti diversi, sul punto della bancarotta della libertà e sul peggioramento sopravvenuto coi nuovi vizi, apportati dal regime rappresentativo, congiunti con quei vecchi dell'educazione dogmatico-cattolica. Quel che v'ha di nuovo nel libro del Baccaredda è l' ardimento, é la sincerità spinta fino alla temerità. È un vecchio pensionato

di 77 anni, colto ed immaginoso che prima di morire sente come fosse un dovere di coscienza l' esprimere, senza ambagi e riserve, il portato delle sue convinzioni e della sua esperienza che è molta per essere egli vissuto, come funzionario del ministero delle finanze, in contatto continuo con uomini ed avvenimenti segnalati. Egli s' attrista, egli si adira, egli impreca contro i vizî degli uomini e delle istituzioni; però non è pessimista; ammette anzi che noi non siamo peggiori dei nostri antennati e che gli ordinamenti presenti siano migliori degli antichi; nondimeno egli aggiunge, questi non hanno perservato i nostri costumi dalla *lue infettiva* della corruzione. Di ciò la ragione sarebbe sopratutto che per un cieco aborrimento della verità s' insegna a ragione veduta l' errore, che invadendo fa famiglia e la scuola v' informò l' educazione e l' insegnamento.

Dopo aver notato nella prima parte, che tutto questo guasto è opera simultanea dell'influenza corruttrice della Chiesa e della forma degenerata dell' odierno reggimento politico, passa partitamente a rassegna religione e stato nelle parti consecutive del suo grosso volume. Soffermiamoci per un poco su qualche pensiero dell'autore, relativo alla religione in genere ed alla Chiesa cattòlica in ispecie.

Egli, per esempio, ritiene antico invalso pregiudizio il credere che la religione sia l' unica e suprema moderatrice della coscienza e dei costumi, e se la prende coi fanatici, i quali affermano che la società civile, all' egida del cristianesimo, è difesa e si potrà sempre difendere da ogni pericolo. Ma come ciò può essere, egli dice, se mentre riproduconsi mimeticamente le visioni del pensiero e le mistiche intuizioni delle singole coscienze, si crea appunto il germe che le corrode? Non vi è non vi può essere, dice egli, con pensiero eccessivamente radicale, sviluppo metessico nella simbologia e nemmeno un tal quale adombramento del divino; ma v'ha invece, meno ancora che l'antitesi, il paradosso, la categorica contraddizione.

Lo spirito mal si esprime con la materia: il sentimento puro della divinità rifugge dal simbolo, e però questo stette sempre come a pigione nei tempî e sopra gli altari. Lo sviluppo dialettico della mente finì sempre per averlo come un

ingombrante e come pure un sacrilego oltraggio alla divinità stessa. La religione vera è un sentimento intimo e segreto e così soltanto può essere pure morale. Nessuna alta e salutare influenza può dunque esercitare sullo spirito umano il culto che l' uomo, in ultima analisi, rende a sè stesso sopra gli altari, o l'altro reso alle multiformi ed oscene figurazioni degli animali od al male, ai demoni, al lingam ecc.

Non giova, aggiunge l'A., mettere avanti il nome di Cristo, perhè Cristo non è il cristianesimo; la pura e santa idealità di lui sta al culto convenzionale che gli si rende, come lo spirito sta alla materia, l' equità naturale alla giustizia che promana dalla legge positiva. Le istituzioni create dall' uomo sono necessariamente da se stesso manipolate; e l'uomo guasta tutto ciò che tocca.

Anche Ernesto Renan nel Sacerdote di Nemi non si peritò di affermare che la malattia della religione è di caricarsi senza posa di nuove aggiunte, di scorie che la divorano, e quindi disse all'asceta: *Quando avrai trovato il tuo Dio, non cercar altro e fermati, perchè scavando ancor di più, troverai l' inferno.*

Per Gesù, seguace, come si opina qualche volta, dell'emanatismo degli stoici, ogni uomo è un raggio dell' eternità, e su questo principio egli fondò conseguentemente la sua dottrina etico-sociale, dichiarando che Dio era in lui ed egli in Dio, chiamato ad attuare fra gli uomini la legge morale, cui sarebbesi Gesù stesso per il primo uniformato, così diventando egli stesso un Dio. Iddii sarebbero pure stati tutti coloro che avessero eseguito il volere del padre suo, padre comune di tutti gli uomini. Così volle Gesù emancipare l' uomo dagli uomini, rendendogli la morale sua autonomia ed allontanandolo quindi da ogni sodalizio settario; avvegnachè nelle chiese e negli altari non scorgevano se non pietre di confine erette tra popolo e popolo e cagioni di dissensi tra uomo ed uomo. Egli perciò, insegnando che Dio era spirito e verità, ammonì i suoi adepti di adorarlo in ispirito e non in tempî fatti da mani di uomini. A ciò egli volle alludere parlando metaforicamente della distruzione del tempio; di ciò pare discorse con la Samaritana presso il pozzo di Giacobbe.

La storia tutta, del rimanente, quella stessa dei tempi apostolici, ratifica la verità, la giustezza di questo concetto del Nazareno. Infatti le prime discussioni, i primi pericoli di separazione manifestaronsi fra gli stessi discepoli di Gesù, il che rivela la tendenza innata di tutte le comunità religiose di scindersi, di frazionarsi per poi acconciarsi alle consuetudini delle diverse stirpi più che ai bisogni etici e specifici delle coscienze individuali. Da ciò la boria nazionale o di razza, le sognate ortodossie, i vantati primati, le ambiziose egomonie; da ciò codesta immane colluvie di credenze, di Chiese, che succedono a Chiese, di trasformazioni liturgiche, di scuole teologiche, di fermenti religiosi, di persecuzioni settarie.

Nè è da stupire di tanta instabilità ed atteggiamenti diversi dal momento che le prime discrepanze si manifestano tosto nella dottrina e nello spirito dei primi apostoli e negli stessi scopi della propaganda. Matteo, p. e., è palestino, Paolo è cosmopolita, Giovanni più universale di tutti. Ed è fuori dubbio appunto che Giovanni di tanto si scostasse dagli discepoli di Gesù di quanto si accostasse nel pensiero alla palingenesia universale del suo mastro. Lo stesso suo iperbolismo, l' indefinitezza delle sue aspirazioni, quel lasciarsi trarre del tutto dalla dialettica, come quella che non conosce limiti, dimostrano che egli nel suo trascendentalismo voleva ricondurre alla pura dottrina di Gesù il pensiero sviato del particolarismo settario, iniziato dagli altri apostoli.

E veramente, nell' atto che Gesù vagheggiava l' avvento prossimo del suo regno palingenesiaco, per cui non vi sarebbe stato in tutto il mondo, se non un sol gregge ed un sol pastore, gli stessi suoi discepoli, schiavi di meschine tradizioni etniche e di consuetudini settarie, inabilmente diminuivano ed inceppavano la loro stessa propaganda evangelica, talchè Giacomo fu costretto ad esortare quei tapini e gretti banditori del pensiero cristiano a non dare molestia a coloro che d'infra i gentili si convertivano al monotelisimo. Gesù, conseguentemente, non pensò mai di dogmatizzare la sua dottrina; non sognò mai di parlare ai suoi seguaci di chiese, di altari, di sacerdoti, di liturgie, di sacrifizî. Onde conchiude l'A., non è giusto di stigmatizzare con tanta asprezza e rigore di linguaggio

gli odierni evangelici per il loro antidogmatismo, e si dovrebbe invece lasciare alla libera coscienza di ognuno l'interpetrare a sua posta il testo scritturale e non biasimarli per l' austera e dignitosa semplicità del loro culto, il quale può dirsi più meditazione che preghiera, più ispirazione anagogica che formalismo liturgico. Per cui l'A. usa parole roventi, ed in ciò non lodiamo punto, contro le religioni dogmatiche e positive e lo fa con argomenti che sarebbe troppo lungo qui lo annoverare.

Nella terza parte del suo volume il Baccaredda vuol farci la *vivisezione del mostro ancipite,* com' egli chiama lo stato costituzionale. Il doctor magnus del diritto costituzionale, il Blackston con gli altri dottrinari proclamano la forma rappresentativa come la migliore, purché sapientemente ed onestamente osservata. Ma qui è il busillis. Nella critica minuta, che ne fa l'autore, ha l' aria di dirci che noi di esso quasi altro noi non abbiamo esperimentato che l'insipienza e la disonestà. Ma è questo solo il governo rappresentativo? É esso tutto un congegno, tutta una macchina di disonestà od almeno di mal governo? A questa conclusione inclina alquanto la mente del Baccaredda spintavi un po' da tendenza idealistica, e molto più ancora dal contrasto in cui l' ottimismo suo idealistico si è trovato con la realtà osservata ed esperimentata troppo da vicino. Si legge con vero interesse quant' egli dice sulle tante specie di finzioni più o meno legali a cui si presta il nostro statuto, su quel che avviene nella discussione dei bilanci, sul meccanismo della Corte dei Conti, sulle elezioni, sulle inchieste parlamentari, sul giornalismo, sulle retroscene delle maggioranze, sulla competenza di alcuni ministri, p. e., del Prinetti come ministro degli esteri, e su insomma le tante magagne, conseguenza del parlamentarismo, che è conseguenza a sua volta della degenerazione del governo rappresentativo. La pazienza dell' A. nel raccogliere dati e fatti si spinge fino a fare lo spoglio dei giornali nostrali più accreditati pei giudizi di disistima e di sconforto che hanno dato del presente regime pur essendo sostenitori di ministri e ministeri liberali.

Ma il Baccaredda, come diceva, è in fondo un ottimista idealistico. Egli anela alla giustizia ed è scandalizzato dei vizi dei governi e dei governanti. Egli intravede più di giu-

stizia nell'avvenire; saluta nel socialismo, e non nel collettivismo, un'aurora di aspirazioni nuove che debbono essere soddisfatte; ma più che questa speranza nel verbo socialistico, che l'autore come tanti buoni e generosi spiriti non sanno vedere come equivalente al liberalismo in ciò che v'ha di vero ed attuabile, è rilevante in lui la speranza anzi la persuasione che contro le due precipue fonti di pubblica e profonda depravazione, com'è il dommatismo chiesastico e la corruzione dei governi, potrà essere un *preservativo mitridatico* la civile e popolare educazione come quella che potrà ritemprare in primo luogo l'istituto della famiglia e quindi quello del pubblico insegnamento; perchè, dice egli, se la società è guasta, segno palese è che è guasta la famiglia; e se il paese è preda dei cabaloni e degli impostori, è segno altresì che ei vive sepolto nell'ignoranza. A queste idee confortatrici s'ispira l'ultimo capitolo del suo libro dal titolo: Summa illuc pertinet.

N. FORNELLI.

X. LÉON. — **La philosophie de Fichte**. — Paris, Alcan, 1902.

Dice il Boutroux, nella prefazione di questo volume, che l'Autore è dominato, nella sua ampia, accurata e penetrante esposizione, da due tesi di una grande importanza. La prima è l'affermazione dell'unità logica nello sviluppo della filosofia di Fichte; la seconda consiste nel vedere in questa filosofia il compimento necessario del pensiero critico, inaugurato da Des Cartes e fondato da Kant. Della verità di tale affermazione non voglio ora io dare una conferma, traendola dall'analisi del volume; mi basta solo di aggiungere che, quand'anche, come lo stesso Boutroux ritiene, le due tesi non s'impongano definitivamente alla convinzione del lettore, è certo che non si può non ammirare la sagacia e la penetrazione dell'espositore nella dimostrazione di esse.

Ma quel che voglio ora specialmente rilevare è un'altra tesi, del pari molto importante, che sottostà quasi presupposto a tutta la esposizione, e che emerge direttamente dalla natura stessa del pensiero fichtiano. Il punto di partenza di esso, che

è l'opposizione kantiana fra la impotenza metafisica della ragion pura e il valore assoluto e noumenico del dovere, poi la dialettica dell'Atto puro o dell'Imperativo categorico che, ponendo nel fatto primo della Riflessione e della coscienza il non-lo o la Natura, vi si sviluppa per via di un progresso infinito, e in ultimo la teoria dell'Amore, per cui, realizzandosi pienamente l'Ideale, si ritorna al principio assolutamente assoluto, improntano tutta la filosofia di Fichte di un carattere così spiccatamente teleologico e morale, che ben la si potrebbe chiamare una Metafisica dell' Etica.

Ed é questa, mi pare, la terza tesi dell'Autore: dimostrare come la filosofia di Fichte sia essenzialmente una dottrina morale, la quale anche bene corrisponde, pe' suoi presupposti, i suoi caratteri, le sue finalità, alle esigenze della scienza e coscienza contemporanee. La maggior parte del volume (circa trecento delle cinquecento pagine) è rivolta alla esposizione, anche illustrativa per via di confronti con Kant, della filosofia pratica fichtiana, e anche la parte propriamente teorica è indirizzata, come é nello spirito del pensatore tedesco, a porre le basi metafisiche della dottrina morale. Per questo, cioé per aver messo in luce un tal carattere e per aver insieme dimostrata la modernità del pensiero fichtiano, io credo vada data ampia lode allo scrittore francese.

È certo infatti che la dottrina di A. Fichte, elaborata nel campo del severo e sempre fecondo kantismo da uno spirito intellettualmente e moralmente eletto, maturata in tempo di grandi rivolgimenti e di già fervide discussioni sociali, s'impone alle nostre menti e trova una vivace simpatia nelle nostre coscienze. La sostituzione di un Ideale sociale all' Ideale individuale, la riabilitazione del corpo come istrumento di moralità, le necessità della Giustizia come condizione necessaria di ogni realizzazione dell'Ideal morale, e poi l' importanza data all'intelligenza nella vita morale, l' idea del progresso come di ciò che costituisce la categoria stessa della moralità, e l' idea della solidarietà di tutti gli uomini nell'attuazione dell'Ideale: sono concetti che, se per un lato il Fichte deduce *a priori* dalle sue premesse metafisiche e costruisce in un forte organismo dottrinale, per un altro rientrano, pur come elementi non da tutti

riflessamente pensati, definiti, ma ad ogni modo vivaci e imperiosi, nella comune coscienza contemporanea. Sotto questo aspetto adunque non si può a meno di desiderare una conoscenza della filosofia di Fichte più larga e più profonda di quella che solitamente si abbia. Ma da un altro punto di vista, cioè come organismo di dottrine, l'Etica di Fichte presenta, a mio giudizio, alcune difficoltà, alle quali voglio ora brevemente accennare.

1. È da chiedere anzitutto, se la medesima teoria fichtiana, giustissima, la quale fa consistere la moralità nello stesso sforzo continuo di attuazione dell'Ideale, che, cioè, pone un termine, non esteriore alla vita etica, ma tutto interno e spirituale, si possa, anziché per deduzione *a priori* da concetti metafisici, costruir su basi positive, cioè sull'esame della vita umana reale. In tal modo però, soggiungerebbe il Fichte, si arriverebbe bensì, per avventura, alla constatazione del fatto e ad una generalizzazione empirica, ma non già alla dimostrazione della possibilità del fatto e della corrispondente necessità ideale. Ora, pur non negando la verità e il valore di questa esigenza, per la quale si vuole dalla constatazione del fatto e induzione della sua legge, che non possono per sè sole darci la certezza filosofica, risalire al principio razionale da cui si deduce la necessità delle idee correlative, è certo però che la deduzione *a priori* si traduce in un gioco mentale, quando non sia suffragata e preceduta dalla conoscenza empirica. La quale, del resto, s' impone inconsapevolmente al pensiero dello stesso filosofo apriorista, perchè, avendo egli in mira di arrivare per deduzione a quelli che sono appunto i fatti della sua esperienza, dalla rappresentazione di essi resta in certo modo dominato e turbato. Talchè mentre per un lato egli si illude di procedere rigidamente per via deduttiva aprioristica, per un altro non riesce in tal modo a superare i cancelli della sua esperienza. Racconta il Flint nella sua filosofia della storia (vol. II p. 127) che il Fichte si vantava di essere arrivato con la sua deduzione *a priori* al medesimo punto cui era arrivato, per rispetto alla critica omerica, il Wolff con le sue indagini storico-filologiche ; ma come si può ben credere che il Fichte si illudesse circa la portata e la purezza del suo metodo, così si può bene

assentire al Wolff, il quale di rimando al Fichte chiedeva, se per deduzione *a priori* sarebbe stato in grado di scoprir quello a cui egli con le sue indagini non poteva arrivare, il nome, per es., di quei popoli antichi di cui non ci rimangono traccie. Ma, lasciando da parte le forme esagerate e le critiche scherzose della deduzione *a priori*, è certo che il suo valore non verrebbe infirmato, quando essa fosse usata a suo tempo, cioè dopo l'accertamento empirico, e ne' suoi limiti, cioè non di sostituirsi alla conoscenza del fatto, ma semplicemente di fondarla e legittimarla. E quindi, per tornare nel campo etico, è da vedere se, com'io credo, sia possibile dimostrar la verità della proposizione che la moralità consiste essenzialmente in un progresso spirituale continuo, fondandosi sopra l'esame della vita morale reale, per riservarsi in un'ulteriore costruzione metafisica la giustificazione deduttiva di tale verità.

2. È anche da vedere se, dato e accolto come buono e vero il carattere sociale universalistico del fine etico, l'individuo perda necessariamente ogni valore, diventando rispetto a quello un puro istrumento. Cito, fra i molti passi esprimenti tale concetto, il seguente: « si tel est l'Idéal moral, aux yeux de Fichte, l'individualité n'a plus en soi, à aucun degré, cette valeur de « fin en soi », de personne que lui attribuait Kant, elle n'est plus qu'un instrument pour un but qui lui est en quelque sorte extérieur: la réalisation de la Raison chez tous les hommes » p. 383. — Ora, io credo che si debbano a tale concetto opporre le seguenti considerazioni: se l'individuo è soltanto un istrumento per il conseguimento di un fine, ciò vuol dire che, non egli è attivo nell'opera morale, ma qualche altra cosa che gli è estranea o che lo avvolge e domina e adopera, la qual cosa non può essere se non la stessa Ragione universale considerata come entità esistente, in modo distinto, se non separato, dagli individui. Il fondamento poi del valore, o la ragione per cui lo si può attribuire, non è già desumibile dal termine ideale, ma dal grado di accostamento ad esso e quindi dallo sforzo fatto per conseguirlo; ciò che ha valore non è il segno o il termine, ma il grado nel conseguimento di esso; onde non è logico, per il fatto che l'individuo non ha natura di fine, negargli ogni capacità di valore. Il concetto infine di persona,

che il Fichte molto bene ed eloquentemente sovrappone e contrappone a quello di individuo, (cfr. pag. 295-6) non ha fuori di questo e dell'opera individuale possibilità alcuna di essere rettamente inteso e realmente attuato: la persona, in quanto stia a indicare la stessa Ragione umana universale o il dominio della ragione in tutti quanti gli esseri umani, è bene l'Ideale etico, ma non è intelligibile nè attuabile al di fuori del concorso e della coesistenza delle entità individuali. Si tratta insomma, mi pare, di correggere con una analisi del valore e del suo fondamento, il quale che ha radice nell'attività individuale, quella forte impronta panteistica che è propria della dottrina fichtiana.

3. É inoltre da vedere se il fine morale, costituito dall'unità spirituale di tutti gli uomini, sia conseguibile soltanto, e quindi costituito, da un puro dominio della Ragione, la quale sarebbe il vero e unico veicolo della libertà, oppure se non intervenga necessariamente, come fattore di progresso morale ed elemento costitutivo del fine, il sentimento disinteressato, l'amore. Dice il Léon, interpretando il pensiero fichtiano: « gli è il principio razionale che fonda fra gli uomini la comunanza e li rende dal punto di vista dell'azione solidali gli uni degli altri e quasi impensabili gli uni senza gli altri » (470); ma, mentre è certo che nella realtà pratica il principio razionale è lungi dall'avere da solo tale efficacia, idealmente poi la Ragione universale è bensì l'attributo del genere umano nella sua totalità, ma non ne esaurisce il vivente contenuto. L'importanza, del resto, del sentimento disinteressato o dell'Amore è riconosciuta dallo stesso Fichte nella filosofia della religione, in un modo, però, che sembra, in qualche punto e guisa, superare e contraddire la teoria propriamente morale. Pensa infatti il Fichte che l'Ideale, che per la Riflessione e quindi per la coscienza viene realizzato nella identificazione del Mondo con la Ragione, non è Dio ma il Verbo di Dio: il Verbo è bensì coeterno a Dio, ma ne è la forma, e si può dir l'Assoluto relativo alla conoscenza umana, mentre Dio è assolutamente assoluto. Ora, se il Verbo si attua nel campo della Riflessione col trionfo della Ragione, il passaggio poi dal Verbo a Dio, o l'intima compenetrazione con la Divinità, è ottenuto, non per

la Ragione, ma per l'Amore. « Occorre precisamente, per conseguir l'Assoluto, che l'uomo rinunci alla Ragione e si unisca a Dio per l'Amore » (409). Ma come, si può chiedere, è possibile un tale avvento improvviso dell'Amore, se esso prima non è stato preparato nel trionfo stesso della Ragione? Se il passaggio dal Verbo a Dio dev'essere intelligibile, dev'esser del pari il passaggio dalla Ragione all'Amore. Ma, senz'altro basti confermar questo concetto, che l'unità morale di tutti gli uomini, mentre appare per un lato, o nella sua forma, opera di Ragione, per un altro, e necessariamente, appar costituito e vibrante di sentimento disinteressato. Onde, anche il concetto di Libertà che, agli occhi di Fichte, starebbe a indicare lo stesso Ideale morale, parrebbe doversi sostituire con quello più comprensivo di personalità morale, che bene riassume in sè quella universalità la quale, mentre trova nella Ragione la sua norma, trae poi dal sentimento disinteressato il suo sostanzial nutrimento.

4. É da vedere infine se, dato il carattere spiccatamente sociale dell'etica fichtiana, e dato che, come ben dice il Léon (477), stia nella Giustizia la condizione essenziale e come la materia della Moralità, si possa ancor sostenere una netta e precisa separazione fra il diritto e la Morale. O almeno è da vedere a qual patto ed entro quali limiti una tal separazione rimane possibile. Su di ciò tuttavia, che è punto di somma importanza e delicatezza, la dottrina di Fichte e quella di Kant, che sembrano così lontane, possono, se non erro, porgere, insieme composte, molta luce; perchè se, mettendoci dal punto di vista dell'individualismo kantiano, è presumibile che nella città ideale, dove trionfasse nelle coscienze di ogni individuo singolarmente preso la moralità pura, la giustizia sarebbe assicurata dalla moralità stessa, d'altra parte, mettendoci dal punto di vista del socialismo fichtiano, è certo che in una società ideale, dove cioè trionfasse la giustizia pura nei rapporti sociali, regnerebbe *ipso facto* la moralità nelle coscienze degli individui. Voglio dire, insomma che tanto nell'un caso che nell'altro la distinzione profonda fra Diritto e Morale scompare sempre quando noi ci riferiamo all'Ideale etico intero e assoluto e che, quindi, tale distinzione ha sempre un valore relativo alle con-

dizioni storiche dello sviluppo morale, e che infine la contemperanza dei due elementi, pur nelle applicazioni relative, è una esigenza suprema dello stesso Ideale.

Altre considerazioni può suggerir a un' attenta lettura il libro di X. Léon, ma le poche accennate vorrei bastassero, a destare il senso del suo valore e della sua grande importanza, spingendo insieme ad acquistare per esso una più precisa nozione di quel che sia la profonda e magnifica dottrina fichtiana.

gi. vi.

FR. PAULHAN. — **Analystes et Esprits synthetiques.** — Paris, Alcan, 1903 (un volume in 12° della *Bibliothéque de philosophie contemporaine*).

Questi studî del Paulhan già conosciuti per i notevoli saggi che ne pubblicò nella *Revue philosophique* confermano la sua invidiabile fama di psicologo acuto dei vari tipi intellettuali, fondata specialmente sull'altra sua opera: *Esprits logiques et esprits pfaux.* — La vita dello spirito implica due fondamentali procedimenti, uno di decomposizione e di analisi, l'altro di assimilazione e di sintesi, i quali non si equilibrano mai, ma invece danno origine, col predominio dell' uno o dell'altro oppure pel modo con cui si combinano alla meglio insieme, a parecchi *tipi intellettuali* distinti. Per comprendere questi, occorre determinare in che cosa consistano per il psicologo quei due procedimenti: e ciò fa il Paulhan in due capitoli cioè il 1° della 1ª parte e il 1° della 2ª, che sono due eccellenti contributi a quella psicologia generale e descrittiva in cui i francesi sono maestri: l' analisi nel dominio delle percezioni, delle imagini, delle idee, e, campo più nuovo, dei sentimenti: i suoi rapporti colla generale vita cosciente, colle facoltà inibitorie dell'attenzione, colle precedenti sistemazioni dello spirito e colla sintesi; le sue somiglianze coll'analisi chimica, coi differenziamenti sociali e coi vari tipi d' incivilimento danno all' autore occasione di giuste e suggestive osservazioni. Ancora più interessante è il capitolo sulla sintesi, perchè anzichè studiarla teoricamente come fatto mentale l' autore la indaga qui come prevalenza di certe speciali tendenze associatrici e assimilatrici che si rivelano nella condotta morale, nelle discussioni, in certi intel-

letti capaci sempre di accordarsi con sè stessi e mai cogli altri, nella critica letteraria (dice giustamente che la critica sintetica dà spesso la mano alla critica impressionista, che dipende da abuso di analisi), nei sistemi scientifici e filosofici, nella storia, nei romanzi a tesi o simbolici, nell'arte e nella letteratura, ecc.

Passando da queste premesse teoriche allo studio dei tipi contrassegnati dal predominio dell'analisi o della sintesi, troviamo tra i primi gli « osservatori » i « critici » i recettivi, cioè coloro che sono capaci di assimilare ma incapaci di coordinare, i dilettanti, gli impressionisti, gli scettici, i « causeurs » i critici con intento scientifico (Sainte-Beuve per es.), quelli che chiamiamo seguaci della critica storica in letteratura (Gaston Paris per es.) e nell'erudizione, i ligi ad un metodo, i romanzieri analitici (Stendhal, Bourget, Anatole France) i pittori che si compiacciono dei dettagli, certi musicisti, gli sperimentatori di laboratorio, i filosofi come Hume, Stuart Mill, Condillac, Jouffroy: — tra i secondi gli spiriti volgari, i « routiniers », gli intuitivi, i veggenti, i sintetici superiori (Hugo e Renbrandt, per es.), coloro che soffrono di nostalgia della fede, gli eccessivi nel dominio del sentimento e dell'attività, gli avventurieri ecc.

Senonché l'analisi e la sintesi non sono funzioni che occupino da solo e tutto l'immenso campo dell'attività spirituale: se una di esse prevale, ciò avviene in correlazione a certe qualità e a certi difetti dell'intelligenza e del carattere. — Così nel tipo analitico eccellono la finezza, la delicatezza, la sottigliezza, la precisione, la chiarezza il vigore (esempi il Condillac, lo Stuart Mill, il Taine, il Renouvier) ma si possono anche deplorare la micrologia (tendance fâcheuse aux petites remarques continuelles, sans portée et sans saveur, il vago, l'aridità la sechéresse di certi poeti o scrittori francesi del sec. XVIII): si ammirano la profondità, la penetrazione, la sagacia, ma queste qualità possono diventare indecisione di contorni nelle idee, esitazione, meticolosità. — Del pari la sintesi è segno di intrepidità mentale, di ampiezza di sguardo, ma può trascinare con sè una certa rozzezza (gaucherie), e nel carattere morale insieme alla vivacità e allo slancio può facilmente generare l'accecamento e l'impulsività.

Incontriamo finalmente la tenue e felicissima schiera degli equilibrati (alla quale noi italiani coi nostri Leonardo da Vinci, che anche il Paulhan nomina, Ariosto, Parini, Rosmini, Manzoni, Verdi, potremmo dare molti numeri) e che si possono chiamare così solo in senso approssimativo, perchè neppure in essi mancano temporanei o parziali predomini dell'analisi o della sintesi.

Il Paulhan conclude osservando che l'abuso dell'analisi e quello della sintesi nuociono del pari alla sistemazione dello spirito: esse sono due attività che debbono svolgersi di conserva: se no, la prima divien miope e la seconda arbitraria.

Come è destino inevitabile dei libri di psicologia descrittiva e come comprende lo stesso autore (che se lo abbiamo bene inteso è da porsi tra gli *analitici* più che tra i *sintetici*) le sue partizioni e definizioni, i suoi giudizi le sue conclusioni non accontenteranno tutti. Appunto perchè l'opera dell'analisi e della sintesi s'intrecciano (l'autore ci parla a più riprese di *sintesi analitica*) non si può parlare che di *predominio* dell'una o dell'altra: e questa è necessariamente un'idea vaga, prima letteraria che psicologica e filosofica. In Italia libri di simil genere si concepiscono un po' diversamente, con un disegno più rigoroso, con apparato critico più ricco; essi contengono più filosofia. Ma, ahimè! forse per questo il pubblico non li legge.

V. Alemanni.

Milhaud Gaston. — **Le Positivisme et le Progrés de l'Esprit.** — *Etudes critiques sur Aug. Comte.* — Un vol. in 16.° — Paris, Alcan, 1902.

La nuova fioritura di studi sul filosofo di Montpellier, a cui anche l'Italia portò onorevole contributo col libro del Fornelli (*L'opera di A. Comte*, Palermo, 1898), si arricchisce di questo volume del dotto prof. Milhaud di quella Università: esso comprende quattro scritti pubblicati nel 1901 e nel 1902 in Riviste francesi. — Il primo si propone dimostrare nella filosofia di A. Comte l'unità di *intento* (préoc cupations): che è quello di dare all'umanità i principi di una scienza veramente ordinatrice e organatrice, nella quale risiede quel *potere spirituale*

che stoltamente la rivoluzione si argomentò di scalzare, in altri termini i principî della *sociologia*, termine ultimo e supremo di ogni attività scientifica. — Il secondo studio segnala invece del pensiero del filosofo francese l'unità di *tendenza*: egli vuole in esso e per esso conseguire sempre ordine, consenso, armonia, cioè pervenire all'accordo delle intelligenze nel nome del fatto positivo: lo studio positivo delle conoscenze umane succeduto al teologico e al metafisico sarà contrassegnato dal trionfo di ciò che unicamente può disperdere le chimere soggettive e vincere l'anarchia delle intelligenze, cioè l'esperienza: questa sola può rivelare all'uomo l'ordine esterno e così prepararlo per l'acquisto la consapevolezza e la conferma dell'ordine e dell'armonia nel campo delle conoscenze positive. — Il terzo è una breve narrazione ordinata della vita del carattere e del pensiero del fondatore del positivismo, quale potrebbe acconciamente figurare in una storia della filosofia del sec. XIX. Noi deploriamo soltanto che, come succede troppo spesso nel campo degli studi filosofici, tale lavoro sia stato fatto, come se intorno al Comte non esistessero altri lavori, oltre quelli pubblicati in Francia. Perchè, mentre in Italia si tien dietro alla letteratura filosofica, gli studiosi francesi mostrano troppo spesso di non tener conto di quanto è fatto tra noi? Perchè, in ispecial modo, non troviamo in tutto questo libro fatta una volta sola menzione dell'opera del nostro Fornelli?

Appunto perchè so che i lettori di questa Rivista leggono o possono agevolmente leggere la *Revue philosophique*, tralascio di parlare del quarto studio — *Le quatre états* — con cui si chiude il volume (e che è senza dubbio il più importante) essendo riprodotto dal fascicolo di gennaio 1902 di quella Rassegna.

V. Alemanni.

Dr. Th. Elsenhans. — **Psychologie und Logik.** — (Sammlung Göschen, Leipzig, Dritte Auflage, 1901).

Segnaliamo la terza edizione di questo manualetto dell'utilissima collezione Göschen (simile per gli intenti ai nostri manuali Hoepli) ai professori di filosofia dei nostri licei che non

lo conoscessero ancora. Vi troveranno in 135 pagine condensato con ordine rigoroso lo svolgimento del programma assegnato alla 1ª e alla 2ª classe, e ne trarranno la persuasione che anche in Italia, malgrado le bufere che ogni tanto imperversano sugli ordinamenti e sui programmi la letteratura pedagogica progredì assai (segnaliamo, tra i più recenti, il manualetto di psicologia di Emilio Morselli, Livorno, Giusti 1903 condotto con eccellente metodo).

V. ALEMANNI.

Dr. H. WEIMER. — **Geschichte der Pädagogik.** — (Sammlung Göschen, 1902).

Sebbene questo compendio di storia della pedagogia abbia quasi esclusivo riguardo alla Germania, sarà letto con interesse dai nostri professori di Pedagogia, i quali si dorranno soltanto di dover segnalare un grosso errore di data nelle tre pagine consacrate all'umanismo italiano (Vittorino da Feltre è fatto morire nel 1477 anzichè nel 1446).

V. ALEMANNI.

Prof. EMMA CARBONERA. — **Silvio Antoniano o un Pedagogista della Riforma Cattolica.** — Sondrio, Quadrio 1902 (pag. 8-150).

Un contributo alla conoscenza della Pedagogia italiana nella seconda metà del sec. XVI è questo libro. Silvio Antoniano non è conosciuto dai più che come critico (altri direbbe tormentatore) del Tasso: eppure dell'opera sua scritta in italiano « Dell'educazione cristiana e politica dei figliuoli » si hanno non meno di sette edizioni, oltre una traduzione in francese (Troyes, 1856) e una più recente in tedesco del Kunz (nella Biblioteca pedagogico-cattolica di Friburgo, 1888): la sua importanza nella storia della Pedagogia fu segnalata anche recentemente dal Gerini (*Scrittori pedagogici italiani* del sec. XVI, 1897) e nel *Dizionario illustrato di Pedagogia.* — L'Autrice premesse alcune notizie sulla scuola italiana al tempo della contro-riforma, o (come essa vuole) della riforma cattolica, riassunta la vita del suo autore dalle varie biografie e col sussidio di sue 11 lettere inedite a S. Carlo Borromeo che si conservano all'Ambrosiana

di Milano e che vengono pubblicate in appendice, espone ordinatamente le idee del prelato romano circa l'educazione fisica morale e intellettuale dei giovani, quale può essere data da famiglia cattolica (giacchè discorre solo per incidenza dell'educazione scolastica e pubblica) con riguardo allo sviluppo armonico e integrale delle varie facoltà umane. In questo ultimo concetto e nello spirito sanamente democratico che guida nel suo programma di educazione il dotto monsignore scorge l'A. il maggior pregio dell'opera, come il maggior difetto (ma inevitabile in tali tempi e in tale scrittore) scorge nel subordinare interamente la morale alla religione.

V. Alemanni.

Camillo Trivero. — **La dottrina della legge naturale in Volney.** — Torino, Carlo Clausen, 1903 (pag. IX-84).

Buona idea fu quella del Trivero di rifrescare tra noi con un libretto discreto di mole il ricordo di questo pensatore francese, di cui l'opera più discussa è quella *Loi naturelle ou Catéchisme du citoyen francais* che parve al Guyau il riassunto più completo e logico dell'epicureismo e tale da condensare tutto il pensiero morale del sec. XVIII. — Non è tanto un'arida esposizione quanto un'accurata discussione delle dottrine fondamentali del Volney, le quali non si può dire che abbiano un interesse puramente storico, giacchè la morale cosiddetta evoluzionistica le ripete oggi sostanzialmente identiche.

L'A. mostra diffusamente l'insufficienza del principio del Volney, per cui la condotta morale dovrebbe venirci suggerita dal rispetto alle leggi naturali: queste se possono essere normative di molte forme della nostra attività, non contengono poi nessuna unità, nessuna sanzione, nessuna bontà, nessun fine morale. Per contro egli riconosce al filosofo francese il merito di aver coraggiosamente e onestamente professato che all'educazione della ragione vuol essere affidato il rinnovamento morale: sebbene, per altro, non si sia salvato dall'esclusivismo proprio delle vecchie dottrine morali, che non gli fa riconoscere, essere la moralità volere e amore più che calcolo e scienza (pag. 34).

Anche il precetto della conservazione di sè stesso, a cui il

Volney riduce tutti i precetti morali, è inadeguato e lo conduce per logica conseguenza a fare della morale un patto cioè una sistemazione egoistica.

Finalmente l'esame del contenuto delle varie virtù individuali domestiche e sociali fornisce al Trivero occasione di molte sagaci critiche: le quali gli permettono di concludere che il Volney è « forse più un igienista che un moralista, raccomanda più la salute del corpo che quella dell'anima, più l'utile privato e sociale che il bene etico vero e proprio, più il benessere economico che l'eroismo morale ».

V. ALEMANNI.

B. ZUMBINI. — **Studi sul Leopardi.** — Firenze, Barbera, 1902, pp. 333.

È questo il primo volume di Studi che l'illustre letterato si è indotto a pubblicare, come egli scrive nella bella prefazione, dopo la lettura dei nuovi manoscritti leopardiani che accrebbero la sua ammirazione pel Leopardi. E l'importanza che lo Zumbini, letterato, attribuisce ai *Pensieri* (p. 92), il cui corso egli collega felicemente allo svolgimento dell'Arte leopardiana, giustifica pienamente il giudizio che noi ne recammo all'apparire del primo volume (1). Lo scopo che l'A. si propone è di seguire passo passo lo svolgimento del genio leopardiano nell'arte e nel pensiero, in guisa però da mirare costantemente all'unità organica delle diverse parti: scopo che fu pienamente raggiunto. Il volume è diviso in quattro parti: Studi giovanili di erudizione e di letteratura. — Primo periodo poetico. — Attraverso lo Zibaldone (già pubblicata nella « Nuova Antologia »). — Secondo periodo poetico. Ma lo Zumbini ricollega l'Arte leopardiana alle manifestazioni consone della poesia straniera, come poteva fare soltanto chi alla profonda conoscenza dell'opera leopardiana unisse la coltura letteraria e filosofica più vasta. E benchè l'illustre critico napoletano prescinda deliberatamente da ogni quistione che riguarda la famosa polemica fra letterati e antropologi, pure non pochi giudizi che emergono dalla dotta e geniale illustrazione sono indirettamente una smentita solenne a certe preten-

(1) Vedi *Rivista Filosofica*, vol. III, fasc. I.

siose affermazioni della così detta scuola psico-antropologica (1). Ma noi ci ripromettiamo di ritornare più particolarmente sul contenuto del libro quando lo Zumbini avrà fatto seguire gli altri volumi dell' opera a questo che è già di per sè sicuro affidamento di nuovi e fecondi risultati. La forma splendida, la rara dottrina, che non soffoca però l'originalità, la vivezza del pensiero, sono pregi intrinseci che invogliano alla lettura di questo libro quanti hanno ancor vivi nell'animo il culto e l'ammirazione per il nostro grande scrittore.

R. NAZZARI.

G. PAPINI. — **La Teoria psicologica della Previsione.** — *Art. estratto dall'Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia.* — Vol. XXXII, fasc. II, 1902.

Scopo di questo breve opuscolo é quello *di stabilire un decorso psichico, che potrebbe essere anche una legge, quello del finalismo preveditivo della organizzazione costruttiva della mente,* (p. 4) una legge, come la dice l' A., di psicologia-gnoseologica ancora sconosciuta, che é *la legge più generale* (p. 6) di questo ramo del sapere.

Partendo dal principio che la *previsione è il fine ultimo della costruzione psichica* e che per prevedere basta aver colto un rapporto costante tra due o più fatti, il Papini non vede perché si debba negare la possibilità della previsione in psicologia dal momento che anche questa scienza ha le sue leggi, o almeno molti odierni psicologi, come il Villa, credono di poterne chiaramente determinare alcune. È vero che il Villa crede che appunto pel carattere di queste leggi, non sia possibile una vera previsione in psicologia, ma l' A. non trova giustificata questa limitazione (p. 19). Passa poi rapidamente in rassegna gli altri *prodotti similari* della previsione, che benchè diversi, hanno pur sempre con essa un legame comune di origine, come il presentimento, l' ipotesi, la probabilità, la divinazione, la profezia e l' utopia.

Senza entrare in merito al valore dell'opuscolo, diremo che il tema scelto dall' A. è veramente felice per la sua novità e quindi destinato senza dubbio ad attrarre maggiormente la curiosità degli studiosi dei fatti psichici.

R. NAZZARI.

(1) Vedi il mio scritto *La Polemica Leopardiana* e *G. Leopardi.*

TH. DAREL. — **La Folie, ses causes, sa thérapeutique au point de vue psychique.** — Paris, Alcan, 1901.

Caso raro, il signor Darel è uno psichiatra spiritualista. Egli vuole opporre all' invadente materialismo scientifico, non lo spiritualismo classico privo d'ogni base positiva, ma uno spiritualismo scientifico. L' A. osserva che noi conosciamo poco l'eziologia delle alienazioni, nulla della loro base anatomico-patologica e ciò perchè la scienza si ostina a ricercarne le cause nel tessuto nervoso, mentre esso non è altro che un istrumento dell' anima (p. 125). Egli considera la follia come il prodotto d'un turbamento d' equilibrio fra l' anima e gli elementi mentali, definizione che non ha certo il pregio della chiarezza. Il libro è diviso in tre parti: cause della follia, relazioni secondarie, terapeutica della follia, di cui solo la prima può interessare la filosofia. Nei sette capitoli in cui è suddivisa questa parte sono trattati con molta .. disinvoltura gli argomenti più complessi e le quistioni più ardue della filosofia, della psicologia e della patologia cerebrale; dalla *costituzione occulta dell' essere* alla *novella monadologia*, all' elaborazione e al meccanismo del pensiero; dalla degenerazione cerebrale, alle allucinazioni, iperestesie, ossessioni, demonomanie, ecc.

L' ultimo capitolo è dedicato esclusivamente all' idiozia e alla paralisi generale. Non vogliamo dare un giudizio sul valore del libro, tanto più che il Dr. Gyel che lo presenta ai lettori, avverte che esso è destinato a sorprendere i pensatori dell' avvenire!

R. NAZZARI.

FRANCESCO ORESTANO. — **Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento.** Esposizione e critica. — Palermo, Reber, 1903 in 8°.

Ciò che lo Schiller dettava contro i commentatori del Kant, si può oggi anche dedicare ai molti che scrivono di Federigo Nietzsche. Ma l'autore di questo grosso volume ha saputo darci un' opera assai notevole sul grande filosofo contemporaneo tedesco.

In Italia non si è scritto molto sul Nietzsche: i più impor-

tanti lavori sono quelli del Morselli, del Tocco, del Petrone, dello Zoccoli. E si comprende come questo filosofo, anche durante la sua vita, abbia colpito per le sue dottrine geniali e paradossali ad un tempo, questo filosofo moderno che ha detto *no!* a tutta la nostra civiltà, a tutta la nostra cultura, a tutto quanto pareva definitivamente acquisito alla comune coscienza religiosa, etica, giuridica, politica, sociale. In Germania abbiamo una vera letteratura sul Nietzsche, e vivissimo è tuttora l' interesse dei filosofi, dei psicologi, dei sociologi, dei pedagogisti nel rendersi conto delle sue dottrine : specialmente la sua etica è stata studiata, discussa, e la sua biografia si è prestata per farne oggetto di studi psico patologici.

Generalmente il Nietzsche passa per il teorico di un libero egoismo individualistico, come l' autore della dottrina del *superuomo* e della formula *al di là del bene e del male:* ma le sue dottrine non furono sovente bene intese, o furono travisate, e l' Orestano, come ci dice fin dal titolo dell' opera, vuole appunto esporre le idee filosofiche, filologiche, giuridiche, ecc. che stanno a fondamento del suo sistema, se pur il Nietzsche ha un vero sistema filosofico. Il dibattito che ancor oggi è assai vivo in Germania sull' importanza del Nietzsche e sulla sua influenza sul pensiero moderno, sì da sentirne un' eco profonda, nella coltura, nel dramma, nel romanzo, nella lirica, e perfino nella musica e nella pittura, ci dice quanto abbiano colpito le sue dottrine. Anche in Italia le dottrine del Nietzsche hanno avuto fortuna, chè Gabriele d'Annunzio ha cercato di iniziare un nuovo rinascimento latino tentando di cangiare il sentimento moderno con quello classico antico, servendosi delle nuove dottrine di F. Nietzsche.

L' Orestano nel suo libro analizza tutta quanta l' opera nietzschiana e ne mette bene in chiaro le linee maestre, studiandone diligentemente le continue trasformazioni. Come Platone, Kant, Schelling, il Nietzsche non trovò il fondamento della sua filosofia in una rivelazione unica e precisa del suo genio, ma in un continuo lavorio di ricerche e di tentativi, di costruzioni, demolizioni e rifacimenti. Però v' ha nel Nietzsche una nota costante, una certa direzione che guida tutta la vasta opera sua ; questa *stimmung* consiste in un gruppo di idee-

madri che sempre s' incontrano, fra l' ammasso delle altre e che costituiscono la base dell' intero sistema, il fulcro su cui poggia la creazione originale del pensatore tedesco.

L'A. distingue le opere del Nietzsche in quattro periodi; il primo che va dal 1869 al 1876 nel quale predomina l'ellenismo e le questioni della coltura nazionale tedesca: il secondo dal 1876 al 1879 dove si può scorgere la crisi determinatasi nell' anima del N. dopo la rottura col Wagner e con lo Schopenhauer, e la ricerca di un indirizzo personale; il terzo dal 1879 al 1882 dove il Nietzsche trova le sue idee più originali e raggiunge la completa indipendenza del suo spirito; il quarto finalmente che va fino al 1888 nel quale il filosofo tedesco si propone di dare espressione sistematica e definitiva alle sue dottrine.

Detto del posto che occupa il Nietzsche fra i pensatori nordici amorali, e stabilita la genealogia del suo pensiero, derivante dagli spiriti filoelleni ed anticristiani del classicismo germanico, l'Orestano tratteggia brevemente i caratteri del movimento del pensiero intorno all' infelice filosofo. Poco si dilunga sulla vita del Nietzsche nato nel 1844, morto nel 1900; vita tutta interiore, scarsa di avvenimenti, ma dolorosa e laboriosa. Fu ucciso dal suo lavoro che lo andava minando; la passione del pensare lo condusse alla demenza. Nei primi giorni del 1889 il Nietzsche venne trovato privo di coscienza in una via di Torino, e quella mente che aveva tanto pensato, quella mente che aveva condensata in pensiero tanta energia spirituale si abbuiò per sempre.

L' esposizione delle dottrine nel Nietzsche costituisce la parte veramente importante del lavoro dell' Orestano, ma anche la critica, sebbene deficiente in qualche sua parte, merita di essere considerata specialmente là dove cerca provare che la mutazione non è mai nel Nietzsche nè arbitraria nè capricciosa; essa è determinata da varie ma profonde tendenze dello spirito.

Fra tutti gli insegnamenti del Nietzsche due sembrano al prof. Orestano i più importanti: 1.° La vita non può aver torto; ogni etica, ogni religione che rinneghi la vita è falsa. 2.° La società umana deve esser retta da individui superiori.

G. Bustico.

S. F. Fisichella. — **Il diritto e il sordomuto.** — Catania, Di Mattei, e C. 1902, in 8°.

Il prof. Fisichella dell'Università di Messina con questo suo opuscolo vuol portare un contributo ad una causa eminentemente giusta e grandemente umanitaria, de' diritti cioè dei sordomuti, ed attira l'attenzione del legislatore su questi diritti che sono o trascurati o conculcati. L'A. divide il suo lavoro in sei capitoli: nel primo si studia diligentemente lo stato mentale del sordomuto, e pur ammettendo l'inferiorità mentale dei sordomuti, crede si possano anche riconoscere ad essi de' diritti. Il secondo capitolo, a parer nostro assai notevole, tratta del diritto dei sordomuti all'istruzione, e giustamente il F. sostiene che il diritto più importante e che è necessario che venga affermato, é quello che il sordomuto venga istruito. L'antichità non conobbe mezzi d'istruzione per codesti infelici, ma dopo le grandi rivelazioni dateci da anime generose, specialmente dopo conosciuto il sistema di rendere *parlante* il sordo, dopo che si é conosciuta l'efficacia e la praticità di questa istruzione, nessuno ha più il diritto di dubitare di poter trasformare questi disgraziati in individui aventi capacità d'uomo. Lo Stato ha sentito il dovere di affermare la obbligatorietà dell'insegnamento per tutti i cittadini, ma se questo diritto e questo obbligo all'istruzione è stato riconosciuto e affermato per ogni cittadino, che è a dire dell'istruzione del sordomuto? Il F. crede che non lo Stato, ma i Comuni e le Provincie dovrebbero provvedere per mezzo di Convitti all'educazione e all'istruzione dei sordomuti.

Questo capitolo, lo ripetiamo, è assai lucido ed ha un'importanza anche dal punto della legislazione scolastica. Seguono poi due capitoli « I sordomuti non istruiti e il diritto civile e il diritto penale » ed altri due sui sordomuti istruiti e il diritto civile e penale.

L'opuscolo del Fisichella, pregevole dal punto di vista giuridico, è anche un'opera buona. In modo sempre lucidissimo espone lo stato miserando de' sordomuti in Italia, che ne conta pur troppo oltre 30,000, secondo l' ultimo censimento, e di questi solo un numero assai esiguo viene istruito a carico

dello Stato, della Provincia, dei Comuni. La società ha il sacro dovere di trasformarli in uomini, di rigenerarli. Mostra la necessità che le leggi civili e penali non trascurino la distinzione fra sordomuti istruiti e sordomuti non istruiti, e chiude, rivolgendosi agli uomini generosi perchè insistendo con ardente apostolato presso i Comuni, le Provincie e lo Stato, facciano appello a tutte le forze vive della società, pel trionfo dei diritti sacrosanti delle più sventurate creature umane.

G. Bustico.

Ettore Zoccoli. — **L'estetica di Arturo Schopenhauer — Propedeutica all'estetica Wagneriana.** — Milano, Agnelli, 1901, in 8°.

Alla abbondante letteratura sopra lo Schopenhauer si aggiunge questo lavoro dello Zoccoli che a noi pare fatto assai bene. È una esposizione critica dell'estetica di Arturo Schopenhauer che può aiutare, meglio di qualsiasi altra preparazione, a risolvere il problema: fin dove il Wagner come artista e come teorico dell'arte abbia trovato nelle opere dello Schopenhauer una sorgente di ispirazione e di idee. Fin dal 1876 il Panzacchi no tava come nella musica dell'ultima maniera di Wagner, si possa vedere un riflesso e quasi un commento estetico delle dottrine Schopenhaueriane. Ora lo Zoccoli si diffonde sulle idee teoretiche del filosofo di Danzica, che come è noto, pure accettando il principio fondamentale di Kant, che noi non possiamo aver scienza che dei fenomeni, pure vuole ammettere qualche cosa in noi di cui abbiamo una coscienza affatto particolare, cioè il Volere, così che la *cosa in sè* di Kant è per lo Schopenhauer il *volere* che però egli stesso non dice cosa sia.

Lo Zoccoli sa spigolare felicemente dalla vasta opera dello Schopenhauer e ne studia nella prima parte, onde è diviso il lavoro, la costruzione estetica astratta, arte, morale, psicologia dell'artista, piacere estetico, sentimento del sublime, del grazioso, del bello. Nella seconda parte si raccolgono i pensieri sulle singole arti: architettura, scultura, pittura, poesia, musica. L'arte, secondo lo Schopenhauer, ha per oggetto la riproduzione delle idee eterne che l'artista conosce per mezzo della

contemplazione pura: è solo per mezzo dell'arte e dell'entusiasmo artistico che il dolore costante della vita può aver tregua. L'arte ci fa mutare la nostra concezione del mondo e della vita: è essa che ci indica la linea etica per la quale possono essere conseguiti i migliori propositi, atti a liberarci dal dolore.

G. BUSTICO.

Prof. GIUSEPPE SAPIENZA. — **Principii di Pedagogia scientifica.** — Vol. 1.°, Milano, Trevisini, 1902, in 8.°

SANTE GIUFFRIDA. — **Nuovo Corso di Pedagogia elementare.** — Vol. 3.°, Torino, Scioldo, 1901, in 8.°

PIETRO ROMANO. **Prolegomeni alla scienza dell'Educazione.** — Portomaurizio, Berio, 1902 in 8.°

Se qualcuno si lamentasse che le nostre Scuole di tutti i gradi scarseggiano di libri di testo, si lamenterebbe a torto. Le nostre Scuole potranno mancare d'ogni altra cosa, all'infuori dei libri scolastici: sta poi a vedere se essi siano buoni o no. Anche di testi di pedagogia ne abbiamo una grande quantità, e non sempre a questa pur troppo corrisponde la qualità.

Il prof. Sapienza pubblica un manuale ad uso delle scuole normali di pedagogia teoretica, dove in breve espone de' principii fondamentali di pedagogia. Non si trovano, per vero, nel libro del Sapienza cose nuove, ma ciò che dice è chiaro, e molte volte ben detto. Forse per essere un libro che va per le mani di scolari è troppo infarcito di note, ma non ostante i suoi difetti, ci sembra un buon testo scolastico. L'A. si professa seguace delle idee dell'Ardigò e del De-Dominicis.

Un altro libro di pedagogia è quello del prof. Sante Giuffrida, che ci dà in circa seicento pagine la storia della pedagogia dai tempi più antichi fino ai nostri giorni, fino agli ultimi pedagogisti della scuola siciliana: il Corleo e il Latino, e per quanto può, l'autore studia *oggettivamente* le correnti pedagogiche. Forse il volume esorbita un po' da quello che deve essere un libro scolastico, ma in ogni modo è un libro istruttivo.

Il prof. Pietro Romano, che è noto per la sua grande copia

di pubblicazioni pedagogiche, in questi suoi *Prolegomeni alla scienza dell' educazione* tenta di determinare l' indole della scienza pedagogica, i suoi confini, la sua posizione di fronte alle altre scienze. Il Romano lamenta che ancora in Italia non si abbia una « concezione massima ed intera della scienza dell' educazione ». Appunto per questo, quasi a stimolo ad altri, il Romano tenta una organizzazione della scienza pedagogica e della pedagogia scientifica. Il volume comprende: l' organismo scientifico della pedagogia; le finalità educative nella preistoria e nella storia; le premesse scientifiche della pedagogia; le basi scientifiche della pedagogia; pedagogia e sociologia.

G. Bustico.

Falchi Antonio. — **Il pensiero giuridico di Epicuro.** — Sassari, tip. Gatta, 1902, in 8.°

Il prof. Falchi colma con questo suo volume una lamentata lacuna. studiando la filosofia giuridico-sociale di Epicuro. Il Falchi espone con serena oggettività nella prima parte, gli insegnamenti etici epicurei; critica nella seconda gli insegnamenti di Epicuro rispetto alle dottrine filosofiche precedenti, allo scopo di determinare la posizione di Epicuro di fronte ai problemi etico-giuridici; nella terza parte tratta dell' influsso delle dottrine di Epicuro sui sistemi filosofici posteriori, da Epitteto all' Hobbes, da Lucrezio a Rochefoucauld, da Spinoza a Bentham.

G. Bustico.

A. Groppali. — **Sociologia e Psicologia.** — Verona-Padova, Drucker, 1901, in 8.°

Il Groppali raccoglie in questo volume sette suoi lavori che già videro qui e là la luce, e ora li presenta con una prefazione dello Schiattarella.

Essendo già noti i lavori qui pubblicati, non ci dilungheremo: solo potremo dire che nella prima parte del volume sono dedicate molte pagine alla esposizione e alla discussione delle dottrine sociologiche dell'Ardigò, e ciò il Groppali sa fare limpidamente. Egli è un sostenitore della dottrina che la socio-

logia, in quanto compie le sue funzioni, critica analitica e pratica, deve esser considerata come una dottrina filosofica. La seconda parte contiene più propriamente delle memorie di sociologia, e la terza parte é costituita da una prolusione letta nell' Università di Ferrara sullo stato attuale degli studi sociologici.

G. BUSTICO.

EDOARDO BUZZANCA. — **Funzione pedagogica della scienza in rapporto al fattore economico e religioso.** — Palermo, Sandron, 1902, in 8°.

Preceduto da una lettera del prof. Enrico Morselli il Buzzanca ci presenta un grosso volume affrontando per vero una seria questione; tratta cioè dei più importanti problemi che si agitano oggi nel campo sociologico della pedagogia. Si diffonde sul problema più controverso e sotto un certo aspetto anche dei più interessanti, sul problema religioso; e secondo il Buzzanca la lotta mentale dei popoli civili consiste nell'urto continuo tra i poteri della religione e della scienza positiva. Questa lotta quindi nascerebbe tra coloro che vogliono indirizzare una linea di condotta umana su un piano ipotetico, e coloro che vogliono tracciare una linea di condotta di vita umana sui fatti. Solo colla scuola l' uomo può migliorare, solo colla scienza può progredire.

Avrebbero giovato al libro del Buzzanca maggiore chiarezza, meno rettorica, e minori ripetizioni.

G. BUSTICO.

PIETRO DE NARDI. — **Meriti e demeriti del positivismo nel metodo, nella gnoseologia, logica, psicologia ed etica.** — Forlì, Tip. Sociale, 1902, in 8°.

Id. id. — **La Filosofia come scienza ne' suoi rapporti col positivismo francese, inglese ed italiano.** Letture. — Forlì, Tip. Sociale, 1902, in 8°.

Accusato di aver solo mostrato ne' suoi scritti i demeriti del Positivismo, il prof. De Nardi confuta i suoi avversari sostenendo come non esista nè il Positivismo nè la filosofia po-

sitiva, cercando di dare di ciò le ragioni. E ciò nel primo de' suoi opuscoli. Nel secondo — che sono letture fatte all' Università di Bologna nel maggio 1895 — tratta con molta dottrina delle relazioni della filosofia come scienza ne' suoi rapporti col positivismo francese, inglese e italiano : il positivismo — tirate le somme — per il De Nardi — non è altro che una miscela di sensismo e di materialismo. La sua tesi — comunque sia — è sostenuta con molta dottrina.

G. Bustico.

NOTIZIE E PUBBLICAZIONI

Tra i molti Congressi dello scorso Settembre merita di essere particolarmente ricordato quello degli *Insegnanti delle Scuole Medie* tenuto in Cremona nei giorni 25-28. Questo Congresso, preparato in modo superiore ad ogni elogio dalla Sezione Cremonese e favorito dal consenso simpatico di quella nobile città, riuscì veramente solenne per il numero e per la qualità delle persone intervenute e aderenti, per la importanza dei temi trattati, per la serietà, la serenità e la elevatezza della discussione. È perciò che non solo le deliberazioni sui due temi più interessanti, come il I. (Riforma didattica della Scuola Media e miglioramento giuridico ed economico delle condizioni degli insegnanti) e il IV. (Azione politica della Federazione e delle Sezioni), ma anche quelle sui temi considerati come secondari ebbero, durante e dopo il Congresso, un'eco così larga e viva nella stessa stampa politica. Qui ci accontentiamo di rilevare due particolari che toccano più direttamente l'insegnamento filosofico. Discutendosi il tema della *Perequazione del lavoro*, i professori di filosofia (presenti in buon numero) dichiararono non soltanto di esser pronti a sobbarcarsi a un aumento di orario, ma di averlo già, per quanto era possibile col presente ordinamento, ripetutamente chiesto; e, parlando pure su quel tema, uno dei più valenti e arguti oratori del Congresso, che è, notisi, professore di storia all' Università, ebbe a notare, tra gli applausi dei Congressisti, che fino a quando la filosofia si insegnava male tutti la lasciavano in pace, e si parla di bandirla proprio ora che si è cominciato a insegnarla bene. Ricordiamo con piacere che questo pensiero concorda perfettamente con quanto, sia parlando nel Senato, sia scrivendo sull'argomento, ebbe ripetutamente a sostenere il Direttore di questa Rivista.

— Siamo lieti di poter segnalare alcune recenti pubblicazioni italiane le quali ci provano il vigore dei nostri studi filosofici. Una di queste é un grosso volume del Gentile, intitolato *dal Genovesi al Galluppi*, che fa parte delle eleganti e ricche *Edizioni della Critica*. L'A. con molta dottrina ed acume passa in rassegna e sottopone ad un accurato esame le dottrine di alcuni filosofi napoletani dei secoli XVIII e XIX, dando anche notizie interessanti e ignorate sulla loro vita e le loro opere e rettificando molte inesattezze. I filosofi principali di cui il volume tratta sono il Genovesi, Melchiorre Delfico, Pasquale Borrelli, F. P. Bozzelli, il Galluppi ed il Colecchi. Sebbene il volume si occupi direttamente di astri minori, tuttavia esso ha un interesse generale; perché sono continui i raffronti colle dottrine maggiori, e specialmente per alcuni, come pel Galluppi e pel Colecchi, colla filosofia Kantiana.

Altri due scritti, brevi ma molto pregevoli, hanno pubblicato i giovani Dr. Guglielmo Salvadori e Dr. Rinaldo Nazzari, nostro valente collaboratore.

Il Salvadori nel suo *Saggio di uno studio sui Sentimenti morali* tratta un argomento che in Italia é quasi nuovo, e lo tratta con larghezza di dottrina e con retto intendimento.

Il Salvadori dà al sentimento la parte che giustamente gli spetta nella formazione della Morale, riconoscendo contro Kant che non basta la ragione sola per stabilire i precetti morali. Solamente non andiamo d'accordo con lui, quando attribuisce alla ragione la forma e al sentimento il contenuto morale. Crediamo che sentimento e ragione concorrano ugualmente a darci l'una e l'altro. Anche in alcune spiegazioni intorno al sentimento non consentiamo e ci sembra che talvolta col suo stile facile e corrivo sorvoli sulle gravi obiezioni che si potrebbero muovere ad alcune sue affermazioni troppo assolute: come quando dice che la *condotta umana è sempre determinata dai sentimenti,* (e intende il piacere e il dolore: v. p. 37), che la *volontà non è altro che il nome generico dato a un sentimento speciale; che gli impulsi disinteressati sono pure una manifestazione della tendenza indistruttibile dell'uomo di cercare il piacere e fuggire il dolore.* Quest' ultimo pensiero ci mostra con quanta facilità, che quasi diremmo ingenua, il Salvadori creda

di poter accordare i principii opposti della felicità e della virtù, il piacere e il dovere, l'egoismo e l'altruismo. Così egli ci dice che le *abitudini morali*, *la condotta disinteressata*, *non sono eccezioni alla legge del piacere e del dolore: sono soltanto la più elevata manifestazione di essa; che l'altruismo più disinteressato non esclude mai la soddisfazione egoistica d'un sentimento; e ancora che l'essere sensibile può trovare nella propria attività interiore una sorgente inesauribile di godimenti, e che quindi l'artista, il poeta, lo scienziato sono gli esseri più felici della terra: la loro felicità è tanto a buon mercato!*

Non vogliamo offuscare coi nostri dubbii e colle nostre obbiezioni tanto ottimismo e tanta serenità e auguriamo all' A. di poter conservare per lungo tempo l' uno e l' altra.

Non così lieta è la materia trattata dall' altro giovine autore, il Nazzari, poichè si occupa del nostro più grande Pessimista, il Leopardi; e se ne occupa non solo con ingegno e dottrina, ma anche con una ponderazione e severità di critica, rare in un giovane.

L' opuscolo del Nazzari espone e discute la polemica sorta ultimamente intorno al Leopardi, occupandosi specialmente delle teorie svolte, a proposito del Leopardi in particolare e del genio in generale, dal Lombroso, dal Patrizi e dal Sergi.

Il Nazzari non ha per questa nuova critica scientifico-letteraria il disprezzo o il timore che mostrano per essa alcuni letterati e filologi. Egli si fa ad esaminarla invece spassionatamente e imparzialmente per vedere se essa abbia realmente il valore scientifico che pretende. E prima di tutto discute con conoscenza di causa ed acutezza la nota dottrina lombrosiana sul Genio, dimostrando gli equivoci nei quali essa cade ad ogni momento sia in generale sia rispetto al Leopardi. L'A., avendo studiato amorosamente tutte le opere del Leopardi e specialmente lo *Zibaldone*, si è fatto un' idea chiara e precisa della vita e dello spirito del Leopardi e delle varie trasformazioni per le quali è passata la sua mente. Egli con ragione osserva, contro i nuovi critici, come essi ci diano un Leopardi astratto, *un Leopardi tutto d' un pezzo*, mentre il pensiero e l' animo di lui erano pure travagliati dalla contraddizione e subirono nella sua breve vita profonde mutazioni. Dimostrando la parte

importante ed essenziale che la Psicologia propriamente detta ossia la Psicologia soggettiva, ha nella soluzione della questione, studia gli impulsi varii dai quali il Leopardi poteva venire condotto al Pessimismo, distinguendo accuratamente le varie forme di questo. Nelle sue critiche, benchè sia molto risoluto, è però generalmente sereno ed imparziale; solo verso il Sergi mostrandosi talora un po' aspro. Ma convien riconoscere che in questa polemica il Sergi, pur così accorto ed ingegnoso, ha prestato un po'troppo il fianco alla critica. E ci sembra che l'A. abbia felicemente ribattuti certi suoi giudizi strani ed erronei, come quello con cui nega al Leopardi il sentimento della natura e gli altri concernenti la sua pretesa *ambliopia mentale*. L'A. dimostra come il Sergi confonda la natura come ente metafisico colla natura come spettacolo o manifestazione sensibile e faccia a torto una cosa sola del pessimismo e specialmente del pessimismo leopardiano col soggettivismo, coll'oscurità delle idee, collo spirito della negazione. Nega pure l'A., e crediamo giustamente, che il Leopardi fosse, come affermano tanto il Patrizi quanto il Sergi, affetto de vero *monoideismo*, ossia da una fissazione patologica.

Nelle ultime pagine del suo scritto l'A. espone brevemente ciò ch' egli pensa intorno allo spirito e alla dottrina del Leopardi, e i suoi giudizi sono ispirati a molta equità e larghezza.

Egli chiude la sua esposizione con un opportuno confronto col Kant, *che pure sentì profondamente la miseria e la nullità della vita umana fuori di una legge suprema che assegni valore di fine all' uomo e alla natura;* ma il Leopardi che pure, senza aver studiato Kant, credeva non si potesse conoscere il sovrasensibile, non seppe, come Kant, *sfuggire* alle morse dello scetticismo e del pessimismo.

Come si vede lo scritto del Nazzari malgrado la sua brevità contiene molte cose: esso è infatti molto denso, e l'A. potrebbe trarne un bel volume, meglio ordinando e svolgendo l'ampia materia.

— Tre opere recentissime della *Bibliothèque de Phil. Cont.* dell'Alcan sono dovute a cultori di scienze naturali e mediche, e trattano, una, questioni di interesse prevalentemente metafisico, le altre due, questioni di interesse psicologico: Il volume

di A. Sabatier intitolato *Philosophie de l' Effort* raccoglie i « Saggi Filosofici d'un naturalista » i quali malgrado la diversità degli argomenti trattati (Evoluzione e libertà, Evoluzione e Socialismo, Dio e il Mondo, Finalismo, Scienza e Coscienza, ecc.) sono tuttavia unificati dalle idee fondamentali che li dominano, e che l'A. formula così: Vi è nella natura un ideale che può esser definito lo sviluppo e il perfezionamento dello spirito; vi è parimenti una tendenza evidente alla realizzazione di questo ideale, e questa tendenza evolutiva costituisce un sentimento di *obbligazione biologica* immanente alla natura. Lo sforzo è la conseguenza di questa tendenza ed è il promotore per eccellenza dell' evoluzione ascendente dell' universo. Secondo l'A. la natura deve alla sua origine divina l' ideale morale che è il fine suo.

Il prof. *E. Gley* nella maggior parte della sua opera *Etudes de psychologie physiologique et pathologique* tratta delle condizioni fisiologiche dell'attività intellettuale, di quelle almeno che i mezzi presenti di sperimentazione permettono di determinare. Allato alle ricerche personali dell'A. sullo stato della circolazione del sangue e sulle variazioni di temperatura durante il lavoro intellettuale, si trovano riassunte e criticate le ricerche fatte da altri sullo stesso soggetto. L'A. dedica poi una cinquantina di pagine alla esposizione delle sue ricerche sperimentali, in gran parte nuove, sui movimenti muscolari incoscienti. E chiude il volume uno studio di psicologia patologica sulle aberrazioni dell'istinto sessuale.

Di quei fenomeni che « sono impropriamente detti occulti » si occupa il Dott. J. Maxwell sotto il titolo *Les phénomenes psychiques* in un libro, il quale si annuncia come la prima opera sintetica e filosofica che ne faccia uno studio generale ed esclusivamente scientifico. Tra i fatti affermati dagli spiritisti un gran numero, come fenomeni sonori, luminosi o di movimenti, sembrano prodursi senza cause conosciute. L'A. li ha riprodotti e dà l' indicazione dettagliata dei procedimenti da usarsi per ottenere i risultati constatati da lui. Inoltre enuncia certe leggi *fisiche* che sembrano governare tutti i fenomeni detti *psichici;* ma si mostra assai riservato sulla spiegazione probabile di questi fatti, e non favorevole all' ipotesi

spiritica. La seconda parte del libro è dedicata ai fenomeni intellettuali, scrittura automatica, visione, telepatia, estasi. L'A. li studia dal punto di vista psicologico e ne analizza i rapporti colla coscienza personale del soggetto. I soggetti poi, in cui tali fenomeni avvengono, non devono considerarsi come degenerati, ma come dotati di una delicatezza speciale del sistema nervoso, nella quale deve, a suo giudizio, esser cercata la causa di tutti questi fenomeni.

— Tra le pubblicazioni tedesche salutiamo col più vivo piacere la 2.ª edizione dell' opera del Prof. Luigi Stein : *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*, opera che fu accolta nella sua prima edizione con tanto plauso. L'A. ha voluto dedicare quest' edizione a Erberto Spencer, alle cui opere, come egli stesso dice, deve un grande eccitamento alle proprie dottrine, malgrado le profonde differenze che lo separano da lui. L'A., ringrazia vivamente i critici del modo riguardoso ed equanime col quale hanno accolto il suo libro, ma specialmente dei molteplici suggerimenti, dei quali egli dichiara aver tenuto il debito conto. Dalle discussioni sorte intorno al suo libro l'A. si sentì sempre più confortato e raffermato nel suo *ottimismo sociale* e nella sua convinzione che sulle più importanti e decisive questioni del presente é possibile un accordo fra gli intelligenti, per mezzo del *Socialismo giuridico (Rechtssocialismus)* da lui rappresentato; purchè non manchi la buona volontà. *Vhere is a will, there is a way,* esclama pieno di fede l' ardente e coraggioso scrittore.

— Come è noto, tra gli scritti inediti di Giovanni Bovio é stata trovata tutta la parte introduttiva del *Naturalismo Matematico* e della *Fenomenologia :* le due opere in cui Giovanni Bovio si proponeva di dare la sistemazione completa del suo pensiero filosofico. Questa parte sarà presto pubblicata a cura della famiglia in un volume che conterrá anche uno studio intorno alla *Crisi nella Storia.* Era questa la prolusione con cui Giovanni Bovio si riprometteva di inaugurare la cattedra di Filosofia della Storia, alla quale era stato chiamato dal consenso unanime della Facoltà di Lettere della Università di Napoli.

— Il prof. Frank Abauzit del liceo di *Alais* (Gard) intende

pubblicare prossimamente una traduzione francese dell'ultimo libro di *William James* « Le forme diverse dell'esperienza religiosa »; e ha aperto a questo intento una sottoscrizione. Il volume che sarà di circa 500 pag. costerà per i sottoscrittori fr. 6, presso i librai fr. 10.

NECROLOGIO

VINCENZO DI GIOVANNI

Il 20 Luglio u. s. è morto a Salaparuta, dove era nato nel 1832, **Mons. Vincenzo Di Giovanni**, Prof. di Storia della Filosofia nell' Università di Palermo.

Lascia molti scritti su argomenti svariati di logica e di metafisica; studi su Severino Boezio, Giordano Bruno, Pico della Mirandola; ma i più noti sono quelli che concernono il Miceli filosofo Siciliano e la Storia della filosofia Siciliana in generale.

Le sue opere più recenti sono: *Critica religiosa e filosofica.* — Palermo, 1897. — *Apologetica e Archeologia Cristiana.* — Palermo. 1897.

Di **Carlo Renouvier**, l' illustre filosofo francese morto recentemente, parleremo nel p. fascicolo.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue philosophique de la France et de l'étranger. — Paris, Félix Alcan, Boulevard St. Germain, 108. — Agosto 1903.

G. Rageot. Les formes simples de l'attention. — *H. Pièron.* L'association médiate. — *M. Mauxion.* Les éléments et l'évolutions de la moralité (2° et dernier article). — *Dr. Ulrich.* Phénoménes de synesthésie chez un épileptique. — Analyses et comptes rendus. Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux — Nouvelles.

Id. — Settembre, 1903.

Vernon Lee. Psychologie d'un écrivain sur l'art. — *F.-E. Maugé.* L'idée de quantité. — *Dr. Wijnaendts Francken.* Psychologie de la croyance en l'immortalité. — *L. Arréat.* Observation sur une musicienne. — *Dr. G. Dumas.* Les obsessions et la psychasthénie, d'après le Dr. Pierre Janet. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

Id. — Ottobre, 1903.

E. Paulhan. La Simulation dans le caractère. — Quelques formes particulières de simulation. — *E. Goblot.* La finalité en biologie. — Lettre de *M. Ch. Richet.* — *V.te Brenier de Montmorand.* L'érotomanie des mystiques chrétiens. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques. — Nécrologie. — Liste des Livres: Nouvelles etc.

Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, A. Colin. — Luglio 1903.

H. Poincaré. L'espace et ses trois dimensions. — *G. Belot.* La veracité. — *F. Evelin.* La dialectique des antinomies kantiennes. — Etude critiques, Questions pratiques, Supplément.

Id. — Settembre, 1903.

F. Houssay. De la controverse en biologie. — *Pierre Boutroux.* L'objectivité intrinsèque des mathématiques. — *F. M.* Essai d'Ontologie. — Etudes Critiques, Questions pratiques — Supplément.

Revue internationale de l'Enseignement. 15 Luglio 1903.

A. Croiset. L'Unité de principes dans l'Enseignement public. — *Maurice Croiset.* L'Ens. du grec dans les Lycées et Colleges. — *Le 25e anniversaire de la Societé d'Ens. Sup.* — *L. Delpon de Vissec.* Notes sur l'Ens. aux Etals-Unis et a Oxford. — Notes et Documents, Cronique, Analyses etc.

Id. — 15 Settembre, 1903.

Ernest Lavisse. L'Ecole laïque. — *Paul Tannery.* L'Histoire des Sciences au Congrés de Rome. — *Félix Chambon.* Une page inconnue de l'Histoire du Collége de France 1774-1807. - Chronique de l'Ens., Nécrologie, Analyses etc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Luglio 1903.

G. Prevost. Contre l'anarchie conjugale. — *E. Nourry.* Le miracle d'aprés S. Augustin. — *J. Turmel.* La Lettre de Barnabé. — *F. Girerd.* L'autorité de la Bible. — *J. Leblanc.* Le materialisme de Tertullien. — *V. Ermoni.* La méthode historique à propos de l'Ancien Testament. — — Revue des Revues, Notes, Variétés critiques, ecc.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Paris, Roger et Chernoviz. — Agosto-Settembre, 1903.

Les Annales. Pie X. — *J. Roger-Charbonnel.* Les tendances philosoph. et relig. de La Rochefoucauld. — *V. Emmanuel L'Ollivier.* L'idée unitaire et trinitaire. — Pythagorisme et Platonisme. — *W. James.* Du rôle de la religion dans la vie humaine. — *E. Puginier.* Sur le liberalisme chrétien. — *E. Nourry.* Le miracle d'aprés S. Augustin, II. — *Ch. Denis.* La morale fondamentale. — *André Godard.* Vues de sociologie chrétienne. — *G. Prevost.* La marche des idées en Europe. — Varietés critiques ecc.

Revue Néo-scolastique. — Louvain, Agosto, 1903.

M. Defourny. Le rôle de la Sociologie dans le Positivisme. — *C. Demet des Vorges.* En quelle langue doit être enseignée la philosopie scolastique? — *E. Janssen.* L' Apologétique de M. Brunetière. — *G. De Craene.* Le positivisme et le faux spiritualisme — Bulletins, Comptes Rendus.

Revue de Philosophie. — Agosto 1903.

Dr. J. Grasset. La fin de la vie. — *A Caroussel.* Le problème méthaphysique du mixte. — *I. E. Alaux.* La foi naturelle. — *J. Guardair.* Le fondement du devoir. — Sociétés Savantes, Analyses, Bullettin ecc.

Archiv für Systematische Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. — Bd. IX. Heft. 3.

Ludwig Stein. Der Néo-Idealismus unserer Tage. (Ein Beitrag zur Genesis philosophischer Systeme). — *Eduard von Hartmann.* Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie. — *Dr. James Lindsay.* The Nature, End, and Method of Metaphysics — Jahresbericht ecc.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Berlin, Anhalstrasse, 12. — Bd. IX. H. 4.

W. Meijer. Spinozas demokratische Gesinnung und Sein Verhältniss zum Christentum. — *Bruno Bauch.* « Naiv » und « Sentimentalisch ». — « Klassisch » und « Romantisch ». — *J Breuer.* Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates. — *Clodius Piat.* Le naturalisme Aristotelicien. — Jahresbericht ecc.

Kantstudien. — Bd. VIII. H. 2 e 3.

T. Medicus. Kant und Ranke. Eine Studie über die Anwendung der transcendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften. — *A. Thomsen.* Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an Sich. *H. Kleinpeter.* Kant u. die naturwissenschaft. Erkenntniskritik der Gegenwart. — *A. Messer.* Die « Beziehung auf den Gegenstand » bei Kant. — *K. Vorländer.* Rudolf Stammlers Lehre vom richtigen Recht. — *E. Wille.* Conjecturen zu mehreren Schriften Kants. Selbstanzeigen, Mitteilungen, ecc.

Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie u. Soziologie. — Jahrg. XXVII, H. 2.

A. Doring. Eudoxos v. Knidos, Speusippos und der Dialog Philebos. — *Hermann Svoboda.* Verstehen und Begreifen. I. — *O. Leo.* Folgerungen

aus Kants Auffassung der Zeit in der K. d. r. Vernunft. — *Paul Bart.* Die Geschichte der Erziehung in soziol. Beleuchtung. II. Berichtigung, Entgegnung des Rezensenten, Besprechungen.

Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Philosophie u. Soziologie. — Jahrg. XXVII. H 3.

Hermann Svoboda. Verstehen und Begreifen. II. *P. Scheerer.* A Dörings rein menschliche Begründung des Sittengesetzes. *Franz Oppenheimer.* — Skizze der sozialökonomischen Geschichtsauffassung. — Besprechungen, Philos Zeitschriften, Bibliographie.

The Philosophical Review. — The Macmillan Company. — New-York. — Luglio, 1903.

Prof. Fred. J. E. Woodbridge. The Problem of Metaphysics. — *Dr. James H. Hystolop.* Problems of Science and Philosophy. — *Prof. Frank Thilly.* The Theory of Induction. — *Albert Gehring.* The Expression of Emotion in Music. — Reviews of Brooks ecc.

Id. — Settembre, 1903.

Walter Smith. The idea of Space. - *Irving King.* — Pragmatism as a Philosophic Method. — *Charles M Bakewell.* The Philosophy of Emerson. — *Proocedings of the hird Annual Meeting of the Western Philosophical Association.* — Reviews of Books. ecc

The Psycological Review. — The Macmillan Company. — New-York. — Luglio, 1903.

R. L. Kelly. Psychophysical Tests of Normal and Abnormal Children. A. Comparative Study. — (St. from the Psych. Lab. of the Univ. of Chicago IV). - *J. P. Hylan.* The Distribution of Attention. — Discussion, Psycol. Literature, New Books.

Id. — Settembre. 1903

G. B. Cutten. The Case of John Kinsel. — *J. P Hylan.* The Distribution of Attention. II. — *Max Meyer.* Some Points of Difference Concerning the Théory of Music. — Discussion, Psychol. Literature, New Books, Notes.

International Journal of Ethics. — Philadelphia, Luglio, 1903

John Dewey. Emerson. The Philosopher of Democracy. — *W. M Salter.* Emerson's views of Society and Reform. — *W. R. Sorley.* Betting and Gambling. — *F. C. S. Schiller.* The Ethical Basis of Metaphysics. — *C. H. Howison.* — Personal Idealism and its Ethical Bearings. — *Norman Wilde* — The limitations of Ethical Inquiry. — *Fred. Hammond.* The Search for Unity of Belief. — *Ralph Barton.* The Practical Mand and the Philosopher. — *Rev R. Bren.* The Ethics of Saint Paul. - Book Reviews.

Revista de Aragon. — (Seccion de filosofia). Giugno, 1903.

Gomez Izquierdo. La Escuela filosofica de Lovaìna (cont.) — *Louis Colomina.* La filosofia en los Estados Unidos. — Notas.

Id. — Luglio, Agosto e Settembre 1903.

Alberto Gomez Jzquierdo. La Escuela filosofica de Lovaìna (conclusion). — *Silvestres Moliné.* Las Geometrias no euclidianas. — Notas, Sumarios de Revistas.

LIBRI RICEVUTI

Aliotta Antonio. — Scetticismo Antico e Scetticismo Moderno. — Un vol. di pag 128 L. 2. — Piacenza, Tip. Bertola e C., 1903.

Allier Raoul. — La Philosophie d'Ernest Renan. — 2ª ediz. — Un vol. di pag. 192 Fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de Phil. cont.).

Allievo Giuseppe. — Oltre il Mistero. — Nota letta alla Accad. Reale di Torino. — Un op. di pag. 18. — Torino, C. Clausen, 190..

Baserga Dr. Emilio. — Il libero arbitrio e la scuola positiva italiana. — Un vol. di pag. 115 L. 1. 50. — Castelnuovo Scrivia, Tip. Ferrari, 1903.

Bellotti Dr. Augusto. — Il Monismo nella Filosofia Contemporanea. — Parte prima — Un vol. di pag. 104 L. 2. — Novara, Tip. G. Cantone, 1903.

Billia L. Michelangelo. — Della Vita e del Pensiero di Vincenzo Gioberti. (Commemorazione). — Un op. di pag. 59. — Firenze, Ufficio della Rassegna Nazionale, 1903.

Boutroux Emile. — Rapport sur le Concours pour le Prix Jean Reynaud. — Un op. di pag. 20. — Paris, Firmin Didot et C. 1903.

Carini Pietro. — La Sintesi e la Storia nelle Scienze Sociali. (Sistemazione della Sociologia). — Un op. di pag. 23. — Palermo, Tip. Fratelli Marsala, 1903.

Coste Adolphe. — Dieu et l' Ame. — 2.me édition. — Un vol. di pag. 184 Fr. 2. 50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de Phil. cont.).

De Nardi Pietro. Della Volontà di Vittorio Aifieri. — Studio psico-fisio-etnico-storico. — Un op. di pag. 50 L. 1. 50. — Forlì, Tip. Sociale 1903.

Gabba Bassano. — Dottrine religiose e sociali del Conte L Tolstoi. — Un vol. di pag. 130 L. 1. 50. — Milano, Fratelli Treves, 1903.

Gemelli Dr. Antonio. — Il Rapporto Fisiopsichico nell'Indirizzo Cartesiano e nell' Esperienza. — Un vol. di pag. 95 L. 2. – Potenza, Tip. Garramone e M., 1903.

Gentile Giovanni. — Dal Genovesi al Galluppi (Ricerche Storiche). — Un vol. di pag. 383 L. 10. — Napoli, Edizioni della « Critica » 1903. (Studi di Lett. Storia e Filos. pubblicati da B. Croce).

Gley E. — Etudes de Psycologie Phisiologique et Pathologique. — Un vol. di pag. 335 Fr. 5 — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de Phil. cont.).

Haeckel Ernesto. – I Problemi dell'Universo 13ª Dispensa (pag. 481-520). — Torino, Unione Tip Editrice, 1903.

Lombardo-Radice G. — Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in Platone. Parte I.ª. — Un vol. di pag. 91 L. 2. — Firenze, Tip. Galileiana, 1903.

Masci Filippo. — La libertà nel Diritto e nella Storia secondo Kant ed Hegel. — Memoria letta alla R. Accademia di Napoli. — Un vol. di pag. 94. — Napoli, Tip. della R. Università, 1903.

Maxwell J. — Les Phénoménes Psychiques. - Recherches, Observations, Méthodes. — Un vol. di pag. 320 Fr. 5. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de Phil. cont.).

Nazzari Dr. Rinaldo. — La Polemica Leopardiana e G. Leopardi. — Saggio critico. — Roma, Tip. Operaia Romana, 1903. — L. 2.

Orth Dr. Johannes. — Gefühl und Bewusstseinflage. — Eine kritisch-experimentelle Studie. — Un vol. di pag. 131 M.i 3. — Berlin, Reuther et Reichard, 1903.

Pergoli Benedetto. — Il Condillac in Italia. — Un vol. di pag. 97. — Faenza, Tip. di G. Montanari, 1903.

Raggoli Giulio. — L' Immaginazione nella teorica aristotelica della Conoscenza. - Società editrice Dante Alighieri. — Roma-Milano, 1903. — Lire una.

Rauh. — L' expérience morale. — Un vol. di pag. 246 L. 3. 75. — Paris, Alcan, 1903.

Razzoli Giulio — L' Immaginazione nella teorica aristotelica della Conoscenza. — Soc. edit. Dante Alighieri. - Roma-Milano, 1903. — L. 1.

Romano Pietro. — Per la Storia del Neoplatonismo. — Porfirio filosofo. — Un op. di pag. 26. — Torino, Bocca, 1903.

Sabatier Armand. — Philosophie de l' Effort. — Essais Philosophiques d'un Naturaliste. — Un vol. di pag. 482, Fr. 7. 50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl de Phil. cont.).

Salvadori Dr. Guglielmo. — Saggio di uno Studio sui Sentimenti Morali. Un vol. di pag. 139, L. 3. — Firenze, Fr. Lumachi, 1903.

Schiappoli Prof. Domenico. — Manuale del Diritto Ecclesiastico. - Parte Seconda. — Un volume di pag. 398, L. 5. — Torino, Unione Tip. Editrice, 1902.

Senes Dr. G. — Filosofia, Teologia ed Evoluzione. — Commento all'ultimo Breve di S. S. Leone XIII. — Un op di 20-VIII, L. 0.75. -- Firenze, Tip. del Sacro Cuore, 1902.

Solmi Edmondo. — Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. — Un volume di pag. 96, L. 2. — Modena, Vincenzi e Nipoti, 1903.

Stein Dr. Ludwig. — Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie. — Zweite verbesserte Auflage. — Un volume di pag. 598, M.i 13. — Stuttgart, Verlag von F. Enke, 1903.

Warner Fite. — An Introductory Study of Ethics — Un volume di pag. 383. — London, Longmans Green, 1903.

Weber Louis. — Vers le Positivisme Absolu par l' Idealisme. — Un volume di pag. 396, Fr. 7. 50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de Phil. cont.).

GUERRINI GIUSEPPE — *Gerente Responsabile*.

LE CATEGORIE PSICOLOGICHE

Una tra le cause principali, per quanto a me sembra, di molti errori e di molte confusioni, che perturbano il moderno pensiero filosofico, è la pretesa di analizzare e quindi derivare da altre certe nozioni, che per la loro natura si rifiutano a una siffatta operazione logica. Eppure se c'è cosa evidente e però indiscutibile avrebbe senza fallo a essere questa, che se si dà il composto, dev'esserci il semplice, se c'è il derivato bisogna ci sia l'originario o primitivo che voglia dirsi.

Ora, lasciando stare dell'altre parti della filosofia e restringendoci al campo psicologico, noi abbiamo veduto rinnovarsi più e più volte il tentativo di ridurre il numero delle categorie (1) psicologiche a tre, a due, anche a una sola, sforzandosi di cancellare le differenze originarie con derivare da' vari atteggiamenti e dalle varie sovrapposizioni e combinazioni dei fatti d'una data categoria tutte le altre.

Dei quali tentativi l'effetto peggiore fu questo, che si finì con negare la realtà di quegli elementi, che riuscivano refrattarii a una cosifatta riduzione. E dico negare, perchè

(1) Se a qualcuno paresse inopportuno, com'è inusitato, quest'uso del termine *categoria*, potrà a suo talento sopprimerlo sostituendovi l'espressione: *classi originarie e irreducibili di fatti psichici*, che io non me n'avrò per male. A me è parso opportuno e per la brevità e per l'analogia con quello che da Aristotele in poi si chiama categoria.

a nulla giova che se ne conservino i nomi, quando la loro natura sia profondamente svisata; come il pretendere p. es. che l'oro non sia altro che un rame o un piombo manipolato così e così, equivarrebbe in fondo al negare che oro ci sia.

Ma lasciando da parte le più estreme e violente di tali riduzioni, una che ottenne il consentimento di molti psicologi è quella che pone tre classi e non più di fatti psichici, ciò sono il *conoscere*, il *sentire* (nel significato dell'essere piacevolmente o penosamente affetti) e il *tendere* (1). La qual partizione per altro in parecchie scuole soleva attraversarsi con un'altra bimembre, suddividendo ciascuna di quelle tre classi in superiore e inferiore.

Questo partito (che del resto a' nostri tempi non ha che pochi o punti seguaci) se rimediava in parte all'imperfezione della prima divisione, ponendo una differenza essenziale tra fatti che presentano caratteri opposti, riusciva dannosa in quanto seguitava a raccoglierli sotto una medesima categoria. E di più non tutte le differenze radicali, che corrono tra fatti indebitamente considerati come omogenei, possono desumersi dal grado di maggiore o minore altezza o nobiltà dei fatti medesimi. Oltrediché la differenza di grado potrebbe indurci a credere che dalle funzioni supreme alle infime potesse esserci una serie non interrotta da salto veruno. Il che è addirittura il contrario del vero.

Rifacciamoci dunque da capo e consideriamo in primo luogo la categoria del *conoscere*. Quì io osservo anzitutto che per poter raccogliere sotto di questa un qualsiasi numero di fatti psichici, come quelli che a malgrado di certe differenze che li distinguono, tutti abbiano questo carattere comune d'esser fatti di conoscenza, è mestieri

(1) Lo *streben* dei tedeschi

avere la nozione del conoscere, bisogna insomma sapere che cosa sia il conoscere. Se no, con qual diritto, anzi con qual'ombra di ragione potrebbero dire che il fatto *A*, il fatto *B*, il fatto *C* sono fatti conoscitivi? Come potrebbesi anche solo disputare intorno a ciò? Si dirà forse che una certa nozione del conoscere tutti senza fallo l'abbiamo, almeno quelli che imprendono a discutere di tali argomenti; ma essere un' idea vaga, confusa, irriflessa, risultante da tutta l' esperienza psichica precedente. Trasformare una siffatta nozione in un concetto ben definito e distinto, risecarne tutti gli elementi appiccicativisi intorno e non appartenenti all' essenza sua, determinarne i coefficienti essenziali, tolti i quali il conoscere non sarebbe più un conoscere ma qualcosa d'altro, codesto essere per l'appunto l'opera della riflessione filosofica.

Tuttociò è vero senza fallo; ma voi dovrete concedermi che tutte codeste operazioni non le potete, nonchè condurre a compimento, ma nemmeno iniziare, se non a patto di possedere in modo sicuro e indubitabile quel concetto che vi siete assunti di chiarire. E sapete quale risicherà d'essere il frutto del vostro lavoro? Questo probabilmente di scombuiare e confondere e, se la cosa fosse fattibile, distruggere quell'idea su cui lavorate. Ora come e perchè? Perchè il vostro lavoro mentale era inconsciamente guidato da una nozione, che avete disconosciuto e alla quale, giunti al termine ne avete sostituita un' altra. In questo caso non è ella cosa evidente, che tutto il lavoro fatto è destituito di qualsiasi valore, come quello che involge una stridente contraddizione?

Poniamo pure, per dannata ipotesi, che il concetto comune della conoscenza sia erroneo; come sarebbe mai stato possibile che, servendovi necessariamente di esso, arrivaste a trovare il vero concetto?

Raccogliendo questo ragionamento nella forma stringata d'un dilemma diremo: o il concetto comune del conoscere è vero o è falso. Se vero, dunque è falso quello affatto differente che ne deducete; se falso, non potevate col mezzo di esso giungere a veri resultati.

Queste considerazioni, s'io non m'inganno grossamente, provano chiaro come la luce del sole, che o noi portiamo *ab origine* in noi stessi il vero concetto della conoscenza, oppure ogni lavoro è vano e ci dibattiamo irreparabilmente nel vuoto. Anzi ho detto male; l'*aut aut* quassù indicato non c'è, perchè anche la conclusione che ogni lavoro mentale è assolutamente irrito e vano presuppone in chi la deduce il possesso del concetto della conoscenza.

— Ma che? — replicherà forse taluno — vorreste forse da ciò, vale a dire dal doversi necessariamente presupporre il concetto della conoscenza, inferire che sia impossibile tentarne l'analisi? e all'uopo chiarirlo e determinarlo scientificamente? —

Non io certo, rispondo; ma col patto che il pensiero riflesso lavorando intorno a quello non lo alteri, non lo svisi, non lo deformi, soprattutto non lo neghi sostituendovi qualch'altra cosa.

E questo voglio sforzarmi di render chiaro con qualche esempio. Supponiamo che per mezzo di cotali riflessioni si sia arrivati a questa conclusione: uno conosce una cosa o (se meglio piace quest' altra espressione) sa che cosa essa è, quando la cosa stessa è tale quale egli la pensa, la giudica essere. Non si direbbe che questo è il legittimo concetto della conoscenza? Al quale in fondo equivalgono quasi tutte le formole più o men dotte, più o meno astratte, più o meno elaborate e sottili, che pongono l'essenza del conoscere nell'eguaglianza o nell'identità tra il pensamento e il pensato.

Ebbene poniamo che un Tizio, dopo che già sia avvenuta l'estrazione del lotto in Milano, ma prima che sia stata annunciata al pubblico, anzi trovandosi egli magari a Pechino, si metta in testa per un' ubbia o un capriccio qualunque che il primo numero estratto sia il 7 e così anche fermamente creda. Se per caso egli abbia imbroccato nel vero, se il 7 era proprio il primo numero dell' estrazione di Milano, vorremo noi dire che egli la conosceva? Niuno vorrà dir questo; eppure quì c'è a non dubitarne quella identità. Che cosa manca dunque a questo fatto perchè lo si possa dire una conoscenza?

Quì s'affaccerebbe alla mente la retta opinione congiunta col λόγος del Teeteto platonico; definizione questa dell'ἐπιστήμη che l'autore per altro riguarda come insufficiente. Dove si noti che se il giudicare che una cosa sia così o così fatta senza veruna ragione, a cui il giudizio s'appoggi, è un puro capriccio, un' opinione arbitraria, non già una conoscenza, dato pure che coincida colla realtà, anche il giudicare sull' appoggio d' una ragione falsa, malgrado la detta coincidenza, non può costituire un vero conoscere. Onde se quel veneto portiere di tribunale, che stimava dover essere generosissimo un litigante per la ragione ch' egli era enormemente grasso, in cambio di rimanere deluso nella sua aspettativa d'una grossa mancia (ciò che lo indusse non a rinnegare il suo principio, ma a gridare: *Ela grassa? Ela grassa? Ela xe gonfia e no grassa!*) si fosse abbattuto in un uomo generosissimo, non perciò la sua sarebbe stata una conoscenza.

Di quì seguirebbe che per conoscere davvero una cosa ci bisogni, oltre alla conformità del giudizio con la cosa stessa, anche il possesso della vera ragione per cui l' oggetto conosciuto è fatto così e non altrimenti.

Ma ecco insorge una novella causa di disputazione. Perchè noi conosciamo in effetto moltissime cose, pure ignorando totalmente la ragione dell'aver queste una data natura anzichè tutt'altra. Per esempio dovremmo noi aspettare di sapere perchè il corvo è nero, prima di sapere che gli è nero? Quì infatti il fondamento del nostro giudizio non sarà che la fiducia che abbiamo nel testimonio de' nostri sensi e il concordare d'infiniti uomini in quello. Donde parrebbe seguire, che non la ragione dell'essere la cosa qual'è, ma bensì la ragione e il fondamento del nostro giudizio fa d' uopo sian dati, acciò si possa giustamente dire che noi davvero conosciamo. Che se la ragione dell'essere è tutt'uno con quella del nostro giudicare, tanto meglio; ma una tale coincidenza non sarebbe necessaria.

La differenza quassù accennata e che in fondo collima colla nota distinzione tra la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi*, non ha quindi un' importanza assoluta per caratterizzare il conoscere. Rimane per altro una differenza in questo che chi conosce la ragione dell'essere d'una cosa possiede una cognizione che è certamente tale e però non ammette gradi di probabilità. All' incontro una cognizione accompagnata dalla coscienza di fondamenti ricavati d'altronde può passare per molti gradi, cioè da un *minimum* di probabilità, che potrebbe coincidere colla mera possibilità (e parlo di possibilità estrinseca o negativa (1)), alla piena certezza. E quì c' è un' osservazione importante da farsi. Una conoscenza, che non è certa, può ella chiamarsi con un tal nome? No del sicuro; e infatti niuno dirà che si conosce, ponghiamo, la data d'un certo fatto storico, quando i documenti, da' quali solamente possiamo desumerla, sono

(1) Per *possibilità estrinseca o negativa* intendo la mancanza d'impedimenti assoluti, a noi noti, che s'oppongano alla realizzazione della cosa.

dubbi o contraditorii tra loro e così via. Ma d'altra parte chi non dirà d'avere acquistato una cognizione quand'è arrivato a stabilire che, stando alle fonti che possediamo, quella data resta incerta?

La cosa si chiarisce distinguendo esattamente l'oggetto del conoscere da ciò a cui ha attinenza senz'essere tuttuno con quello. Nell'esempio addotto il vero oggetto della nostra conoscenza non è la data del fatto, ma l'incertezza di essa, che appunto è congiunta colle ragioni di tale incertezza.

Dal che apparisce che anche i dubbi, le incertezze, le probabilità e anche la compiuta ignoranza d'una cosa, diventando essi i veri oggetti del nostro conoscere, concorrono a provar vero il nostro asserto circa la natura del conoscere, cioè che la conoscenza include la consapevolezza del fondamento su cui il nostro giudizio s'appoggia.

Nè questo, se bene si bada, esclude la possibilità dell'errore, potendo pur darsi o che il creduto fondamento non sia tale in effetto o che sia creduto esistere, quando in realtà non è. In tutti codesti casi per altro non si dirà che v'abbiano delle conoscenze che non soddisfano alle condizioni volute, sibbene che quelle che il subbietto reputa conoscenze tali non sono.

Se finalmente altri da questo ragionamento volesse inferire, che dunque l'uomo potrà avere delle conoscenze, ma non potrà essere mai certo che per avventura non sieno errori tutte o alcune, risponderémmo: 1° che una siffatta incertezza non può estendersi a tutto; 2° che il retto e prudente uso dei mezzi che sono a nostra disposizione può aiutarci a discernere quello che è certo assolutamente da quello, che può avere un grado anche altissimo di verosimiglianza senza toccar la certezza; 3° che per un nu-

mero grandissimo d'asserti questi diventano, come quassù notammo, veri oggetti di conoscenza, ogniqualvolta la possibilità grande o piccola che sieno erronei è conosciuta come tale.

E quì è il luogo di toccare una questione di capitale importanza per l'epistemologia, vo' dire quella che risguarda la relatività.

Quel concetto comune, ingenito, della conoscenza di cui ho parlato in principio e la cui analisi condusse molti a tali conseguenze che equivalgono a negarlo o giù di lì, quel concetto necessariamente presupposto anche da coloro che lo negano (perchè senza di esso non è possibile istituire indagini, nè discutere, nè ragionare comechessia) quel concetto, dico, include certissimamente anche il carattere della non relatività cioè della assolutezza. Sia poco sia molto quello che uno crede di conoscere, egli non può credere di conoscerlo se non credendo insieme che la cosa, l'oggetto, sia realmente e in sè tale quale egli se la figura. Potrà essere in errore, ma questo non ha che vedere colla questione, cioè colla natura del suo concetto della conoscenza. Questo solo io dico e sostengo, che per ogni uomo, o sia che creda di conoscere moltissime cose, o sia che pochissime, o anche nessuna, il conoscere di cui parla è un conoscere assoluto. Infatti anche per affermare che il conoscere checchessia è a noi tutti e sempre negato, è necessario il termine di confronto, col quale raffrontando quelle che comunemente diciamo nostre conoscenze, possiamo desumere che non sono realmente tali. Cosicchè non è possibile sostenere una qualsivoglia tesi intorno alla natura del conoscere senza far uso di quel concetto e perciò, ove la tesi sia negativa, cadere nella più patente contraddizione.

Il che posto, ognuno vede se sia possibile mantenere il principio, che ogni conoscenza dichiara necessariamente e irreparabilmente relativa. Se infatti un tale principio fosse vero e fuor d'ogni contestazione provato, sarebbe con ciò raggiunta la più assoluta delle conoscenze. Sicchè colui che fosse riuscito a stabilirlo inconcussamente proverebbe *eo ipso* d'avere la certezza assoluta e di quello che sia il conoscere assoluto, che nega all'uomo, e di quel che sia il conoscere relativo che solo gli attribuisce e del fatto che la conoscenza umana non può varcare un tal limite. *Videant consules ne quid logice detrimenti capiat.*

Ora se quello che quassù s'è detto intorno alla natura del conoscere è vero, la prima cosa da farsi (chi voglia stabilire le supreme categorie psicologiche) sarà di prendere in esame tutti quei fatti psichici, che generalmente sogliono ascriversi a quella della conoscenza.

Codesti fatti possono ridursi alle seguenti classi: sensazioni, rappresentazioni (immediate e riprodotte), tutte le varie forme d'associazione, concetti o idee o nozioni, giudizi, raziocini. In quanto a' sentimenti, alle appetizioni e alle volizioni non credo ci sia chi le dica conoscenze senza più; bensì può sostenersi e fu sostenuto che tali fatti includono anche la funzione conoscitiva. Ma su questo punto torneremo più innanzi.

Prendiamo dunque per prima la sensazione. Com'è noto v'ha chi non solo l'annovera tra le conoscenze, ma di più pretende ch'ella sia la prima e più genuina. Nè, a primo aspetto, sembra che abbiano torto; perchè, diranno, chi mai potrà pervenire alla conoscenza, ponghiamo, del *caldo* meglio di uno che immerga la mano nell'acqua a 45 gradi? del *rosso*, di chi guarda, con occhi normali, un papavero? E così via.

S' io non m' inganno, qui sarebbe sottinteso un principio, questo, che il migliore se non fors' anche unico modo di conoscere una cosa sarebbe d' essere o di diventare la cosa stessa. Siccome per altro ne dovrebbe seguire che il miglior conoscitore del marmo sarebbe un pezzo di marmo, che il fuoco conoscerebbe meglio di chicchessia la natura del fuoco e così dicasi di tutte le cose inanimate, nonchè degli alberi, perciò è chiaro che quel principio abbisogna di una clausola, e questa suonerebbe suppergiù così: gli esseri capaci di conoscimento e forniti della coscienza di sè potranno meglio degli altri conoscere l' esser proprio e le mutazioni di stato che in esso per avventura intervengano.

Ma con questa clausola o con altra equivalente non si approda a nulla rispetto al valore conoscitivo della sensazione. E fu osservato le cento volte, anche dallo scrivente, che il Condillac, per potere far credere alla sua statua d' essere un sapore o un odore, avrebbe dovuto supporla prima capace d' osservare se stessa e di sapere ch' essa esiste, capace soprattutto d'affermare qualche cosa. Il che dimostra che l' avere o provare una sensazione non è altro affatto che avere, provare quella sensazione; che tutto comincia e finisce lì. E chi perfidia a dire che appunto il provare, il *vivere*, come dicono, una data sensazione è, questo proprio, un esser coscienti di qualche cosa, un conoscerla, non fa altro con ciò che sopprimere, come notammo dianzi, quell' ingenito concetto del conoscere, di cui si serve inconsapevolmente nella discussione, per sostituirvi il fatto del sentire, del provare, del subire insomma uno stato nuovo. Che sarebbe in certo modo come il fatto di chi, dopo essersi servito della mano per afferrare un oggetto e metterselo in tasca, negasse l' opera della mano e dicesse che quell' oggetto gli è venuto nelle tasche da sè.

Dunque la sensazione (in sè e per sè considerata) non appartiene al genere conoscenza; e anche questo è un luogo così trito e ritrito, che c'è da annoiarsi mortalmente insistendovi ancora.

— Ma se tutto o almeno una grandissima parte di quello che conosciamo viene dalla sensazione! —

Pas paix, Satan? pas paix, Satan? allez, paix! risponderò *pro bono pacis* e per far buon sangue. Ci torneremo e avrete quello che di diritto vi spetta, fino all'ultima dramma. Per ora contentatevi di questo: la sensazione, *qua* sensazione, non è conoscenza.

Veniamo alla *rappresentazione immediata*, e chi gli piace la chiami a sua posta cogli inglesi *presentazione*, che di ciò non faremo un *casus belli*. Quello che più importa è che c'intendiamo sul significato. Dirò quindi ch'io intendo per rappresentazione il *contenuto*, o, se così vuolsi, la *contenenza* della sensazione, considerata in sè e facendo astrazione dal fatto per cui esiste, cioè dalla modificazione nostra. Per es. il color rosso richiede per esistere una sorgente luminosa d'una certa specie e un occhio su cui faccia impressione, ecc. ecc. Il nuovo stato in cui viene a trovarsi il subbietto pel concorso delle circostanze accennate è la sensazione; il color rosso, prescindendo da queste, è una rappresentazione. Senza fallo il termine rappresentazione, per la sua etimologia, allude alla relazione della contenenza verso il soggetto, fuori del quale non è che una possibilità; ma, come ho detto, non si tratta quì del vocabolo, sibbene della cosa. E dopo queste spiegazioni mi pare che si possa oramai discutere intorno alla rappresentazione senza correr pericolo d'equivoco.

Dunque diremo che la rappresentazione sia una conoscenza? No, se il soggetto sia semplicemente il focolare,

per così chiamarlo, della sua produzione e altro non faccia che subirla passivamente; sì, quando la proietti in certo modo da sè e le si collochi di fronte e, ciò che più importa, l'affermi per quello ch'essa è.

E qui siamo davanti a un fatto interamente nuovo, siamo davanti a un giudizio; il quale è bensì la forma più elementare e primitiva del giudizio, ma giudizio è. Un siffatto giudizio primordiale non è del sicuro esprimibile in parole, essendochè la parola richiede dei processi ben più avanzati e complicati; ma se vogliamo, tanto per intenderci, dargli per forza una forma verbale, suonerebbe: questo *quid* (*rosso*, p. es., *amaro*, *rumore*, ecc.) è questo *quid*. Quando ciò sia avvenuto, si può dire che ha avuto luogo la prima e più semplice forma d'*ideazione;* la contenenza della sensazione è diventata una *species*, il germe del concetto.

Da queste considerazioni apparisce chiarissimamente, per quanto mi pare, che la rappresentazione entra senza fallo nel processo del conoscimento, ma vi entra come oggetto conosciuto, non già come funzione conoscitiva e pertanto non può dirsi essa medesima conoscenza più di quello che il pane o la carne possano annoverarsi tra i processi della masticazione per questo che sono da noi masticati.

Venendo poi alle rappresentazioni mediate o riproduzioni (coi quali termini si suol designare il fatto del ricomparire che fa l'immagine senza lo stimolo ossia l'impressione attuale sull'organo sensorio) tutta la questione pare ridursi a questo: se cioè la semplice riproduzione di quelle che abbiamo chiamato *contenenze* delle sensazioni, acquisti, per ciò solo che è una riproduzione, un ricomparire, il carattere di conoscenza. Senza dubbio (e voglio

guardare la cosa sotto l'aspetto più favorevole alla dottrina che combatto) senza dubbio quando all'occasione d'una sensazione questa fa risuscitare dall'interno l'immagine rimastavi potenzialmente da una sensazione precedente simile, lo specchiarsi, per così esprimerci, della attuale nella passata sembra essere un riconoscimento. L'antica illustra la nuova; ossia il subbietto, in virtù della riproduzione, si trova davanti alla nuova in modo differente da quello in cui sarebbesi trovato senza di essa. Aggiungasi che per la ripetizione di simili fatti si genera il senso dell'abituale, del famigliare, del *noto;* dunque, si conchiuderà, nel meccanico riscontrarsi delle due rappresentazioni ha luogo un processo conoscitivo; dunque la riproduzione vuole essere annoverata tra i fatti conoscitivi.

Ma, se ben si bada, anche quì l'elemento conoscitivo sta, non nel semplice ricomparire dell'immagine, nemmeno nel combaciare delle due e neppure nel sentimento provocato da questo fatto, sibbene nel giudizio che il subbietto proferisce (per quanto rapidamente e senza il concorso della forma verbale); giudizio che in confronto di quello che abbiamo detto di primo grado chiameremo di grado secondo e che (volendo in qualche modo significarlo con parole) suonerebbe: *questo è quello.* Quì e quì solamente, in ordine alla riproduzione, s' ha un fatto di conoscenza; quì pure il processo conoscitivo ha per materia le rappresentazioni (l'immediata e la riprodotta), ma l'essenza sua formale sta nel giudizio. Sapere che la rappresentazione presente ha la stessa contenenza della passata o vuol dire aver pronunziato quel giudizio o non vuol dir nulla. E se il vocabolo conoscere o riconoscere si applica talora anche al processo meccanico per sè considerato, ciò nulla prova, perchè è adoperato solo metaforicamente, come

metaforicamente diciamo per es. che il marmo o il legno, spezzandosi in que' punti e a quel modo che vuole lo scultore, conoscono la mano dell'abile artista, o che il germoglio d'una pianta conosce da che parte gli giunge il sole.

Ma quì forse taluno m'intonerà all'orecchio: *scire est reminisci* e per contro *non fa scienza — senza lo ritener l'avere inteso;* e tutti codesti tuoi ragionamenti sono cavilli e null'altro.

La sapienza de' secoli sta contro di te. —

Anzi sta contro di Lei, signor critico sensista; perocchè l'antica sapienza fu generalmente concorde nell'attribuire alla *mente* la funzione conoscitiva e il valore conoscitivo della reminiscenza fu derivato non dal meccanico rinnovarsi delle immagini, ma dal tornare di queste davanti alla *mente*. Perciò e solo perciò la memoria fu considerata come fattore essenziale della conoscenza.

Per quello che risguarda le varie forme d'associazione (fusioni, complicazioni, associazione semplice, serie e così via) non credo sia prezzo dell'opera discuterle partitamente, per quanto grande sia l'importanza che hanno rispetto alla vita psichica in genere e in particolare rispetto al conoscere; perchè di esse vale quel che s'è detto quassù in ordine alla riproduzione. Il loro valore si riferisce onninamente al materiale della conoscenza, non alla funzione conoscitiva e l'importanza, talora grandissima, che acquistano sta in ragione diretta della mentalità che se ne serve. Nel bruto giovano a rendergli possibile la vita e la conservazione e propagazione della specie; perciò furono meritamente considerate come una certa qual maniera inferiore di conoscenza e fanno, per dir così, da succedaneo all'intelligenza; nell'uomo arrivano da questa umile fun-

zione a quella altissima di concorrere alla costituzione della scienza. E pel nostro fine presente crediamo basterà questo cenno.

La conclusione poi che scende dalle cose notate di sopra è ovvia, che cioè i fatti del senso e della riproduzione (che val quanto dire, stando alle vecchie denominazioni, la percezione sensata, la memoria e l' immaginazione) se si risguardino in quanto compenetrati e pervasi dall'attività intellettiva e con questa fusi e intrecciati, possono anzi debbono annoverarsi nella categoria del conoscere; ma considerati in sè e per sè, cioè come semplici funzioni della sensibilità, non appartengono a quella e costituiscono una categoria a parte, che potrà dirsi in genere della sensibilità.

In quanto alla *nozione* o *idea* o *concetto* (ch'io prendo come sinonimi) e così al *giudizio* e al *raziocinio* stimo superfluo di fermarmi a dimostrare che appartengono alla funzione conoscitiva. L'essenza di questa è il giudizio, come già apparisce anche dai pochi cenni che abbiamo fatto quassù; il concetto poi non è che il prodotto del giudizio e propriamente e solitamente un gruppo unitario di giudizi; il raziocinio finalmente, appena è bisogno dirlo, non è che un sistema di giudizi o, se si vuole, un giudizio accompagnato e condizionato da altri che ne sono il fondamento. Pertanto il discutere se queste funzioni e questi prodotti di esse appartengano o no alla categoria del conoscere sarebbe opera inutile, dal momento che in essi e per essi soli l'uomo è conoscente.

Circa il sentimento e l'appetito dovremo fare suppergiù le medesime osservazioni che abbiamo fatto intorno alla sensibilità immediata e riprodotta; e dico medesime in quanto al poter essi mischiarsi e fondersi con la funzione

intellettiva, impartendo a questa per altro uno speciale colorito e una maniera di forza impulsiva; chè quanto a sè, benchè collegati tra di loro da attinenze peculiarissime, costituiscono due categorie distinte e dalla sensibilità e l'una dall'altra.

Prendiamo infatti a esaminare il *sentimento* confrontandolo col *senso.* Dove credo a nessuno, per poca pratica che abbia degli studi psicologici, sarà causa di confusione la comune radice dei due vocaboli. Si sa bene che le lingue sono nate prima delle scienze e che queste i termini tecnici, di cui hanno impreteribile bisogno, li prendono dove e come possono e in codesta scelta non sono sempre egualmente felici. Il prendere equivoco a cagione dei significati originari sarebbe pueribilità. Se dunque si mettono a riscontro i fatti della *sensibilità* ossia del senso (visione, audizione, olfatto, ecc.) con quelli del *sentimento* (piaceri e dolori) apparisce immediatamente che i primi non fanno che *presentare* una certa contenenza o qualità, che è subbiettiva in quanto al necessario concorso della modificazione del subbietto, ma obbiettiva o meglio estrasubbiettiva in quanto la detta qualità o contenenza apparisce come per sè stante ed estranea al subbietto medesimo. Al contrario ne' fatti del sentimento non c'è altro che lo stato subbiettivo e propriamente uno stato di benessere o di malessere.

È vero bensì che anche i fatti del senso per lo più e molti se non tutti, oltre a quella che abbiam chiamato contenenza, hanno una relazione col benessere o malessere del subbietto (che è quello che solitamente dicesi *tono* della sensazione); ma questo elemento, che s'aggiunge e si compenetra colla sensazione, è per l'appunto un sentimento. Per la qual cosa, quando si viene alla classificazione de' sentimenti, la prima classe che suolsi enumerare è di

quelli che nascono all' occasione delle sensazioni. Dunque il prodursi contemporaneo e anche per legame di causalità dei due ordini di fatti non giustifica punto il confonderli insieme; come quando un corpo, riscaldato fino a una certa temperatura, muta colore, non se ne inferisce che il colore sia la stessa cosa colla temperatura.

Cosicchè il sentimento costituisce un ordine di fatti peculiare e distinto assolutamente da quelli del senso. Il trovarsi bene o male, provar piacere o dolore è una cosa che si ribella a ogni definizione, un fatto primitivo e tutto *sui generis*, di cui nessuno potrebbe avere la più lontana idea, se mai non l' avesse provato. A ragione pertanto noi ne facciamo una categoria psicologica, nè credo che altri possa trovarci da ridire.

Che poi tra il piacere che si prova p. es. riscaldandosi quando s'è assiderati e quello che ci procura la vista d' un bel quadro, tra il dolor di denti e quello dovuto alla morte di persona cara ci corra una differenza grandissima, nulla toglie alla verità sopra enunciata; piaceri i primi, dolori i secondi, a questo titolo appartengono a una medesima categoria.

Anche l' appetire, per ragioni analoghe, costituisce un ordine di fatti assolutamente primitivi, non possibili a essere ridotti ad altri nè da altri derivati, quindi una vera e propria categoria psicologica. Tuttavia si deve confessare che questa materia presenta parecchie difficoltà.

La prima delle quali sorge dalla stretta attinenza che corre tra l' appetito e il sentimento. È difficile concepire un essere che soffra e per ciò stesso non aspiri a uscire da codesto stato; nè meno evidente sembra la forza attrattiva del piacere. Onde parrebbe doversi conchiudere che nel sentimento e nell' appetito non abbiamo veramente

due ordini di fatti, ma uno solo con due poli, a dir così, o due facce, l' una statica e l' altra dinamica, il dolore colla repulsione e il piacere con l' attrazione.

Il Lotze, se non erro, fu de' pochi, che ebbero la chiara visione della indipendenza concettuale delle due classi di fatti. Per quanto solitamente congiunti nella realtà (non sempre però a rigor di termini nè anche in questa) non pertanto l' uno può essere concepito separatamente dall' altro. Niuna contraddizione logica ci vieta di pensare un essere, la cui esistenza si assommi nel godere o soffrire e null' altro; e così del pari è pensabile un essere che provi una tendenza, un impulso a qualche cosa senza esser mosso dal piacere o dal dolore, che insomma sia interiormente sospinto a qualche operazione e tutto finisca lì. Molti istinti animali pare non si possano spiegare altrimenti, come quelli che non conducono immediatamente al piacere, ma piuttosto al dolore, sebbene per ultimo fine siano ordinati alla conservazione dell' individuo o della specie.

Ma comunque siasi di ciò e anche dato che codesta congiunzione del sentimento coll' appetito non soffra eccezioni, rimane tuttavia indubitabile la diversità intrinseca dei due ordini di fatti; cosicchè nè l' uno può dedursi dall'altro e ciascheduno é assolutamente primitivo e *sui generis*.

Un' altra difficoltà sorge contro la nostra dottrina da questo, che l' appetito sembra involgere necessariamente un elemento conoscitivo. Dalla qual cosa seguirebbe che l' appetire non possa essere escluso dalla categoria del conoscere ossia che il concetto dell' appetizione inchiuda di necessità un atto conoscitivo.

L' adagio: *ignoti nulla cupido* sembra per l' appunto l' espressione di questo fatto. Ma l' osservazione spregiudicata della vita umana e in genere animale ci condurrà

ben presto nell' affermazione contraria. Vorreste p. es. negare che il mammifero neonato appetisca il latte? e sosterrete forse che o prima di nascere o appena venuto alla luce gli sia stata insufflata l' idea del latte?

Codesta connessione tra l' idea o, come s' avvera nella massima parte de' casi, l' immagine sensata e l' appetito è, per mio avviso, non *a priori*, ma *a posteriori*. Vale a dire, prima è data l' appetizione semplice; ove poi questa raggiunga il suo effetto, che è (notiamolo bene) in prima linea non un oggetto qualsiasi ma l' appagamento, questo stato piacevole e per lo più anche l' immagine della cosa che lo ha addotto, si associano per concomitanza o per contiguità con lo stato subbiettivo d' appetizione. E quanto più volte questo processo si ripete, tanto più salda diventa quell' associazione, dimodochè in avvenire lo stato d' appetizione risusciterà immediatamente le immagini del piacere provato e della cosa che lo accompagnava. Allora e solo allora si può dire che il desiderio è di cosa nota; allora può anche accadere che bastino quelle rappresentazioni a provocare l' appetito, quand' anche questo non abbia il suo fondamento nelle condizioni fisiologiche dell' animale.

Queste considerazioni sono, credo io, sufficienti a dimostrare che, almeno ne' suoi primissimi stadi, l' appetito è indipendente dalla conoscenza; che poi, al sopraggiungere di questa i due processi vengano ad amalgamarsi e intrecciarsi strettissimamente niuno sarà per negarlo; ma da ciò non segue che la natura peculiare di ciascuno non sia differente. E c' è anche un' altra cosa da osservarsi, cioè che quassù, per amore di brevità, abbiamo messo insieme l' idea e l' immagine sensata, quasi questa seconda fosse a pari titolo colla prima un fatto conoscitivo. Ma veramente, ad essere accurati ed esatti, quando trattasi di rappresen-

tazione sensata e nulla più non dovrebbesi parlare di *cognito* o *noto*, ma di *rappresentato* o *non rappresentato*, di *sentito* o *non sentito*, come vedemmo in principio là dove si discusse la differenza tra la conoscenza propriamente detta e la sensibilità, alla quale appartiene anche l'immagine riprodotta. In tutti i modi poi quello che m'importava di fermare credo sia stabilito a sufficienza da quanto abbiamo detto, cioè che l'*appetire* o *tendere*, che voglia dirsi, è una categoria psicologica a sè, primitiva, e che si dee prendere come l'esperienza interna ce la dà; chè altrimenti ci resterebbe ignota in eterno.

Veniamo per ultimo alla volontà; argomento questo nel quale forse ci troveremo più soli e abbandonati alle nostre forze che non in quegli altri che abbiamo discusso fin quì. Perchè sul concetto del *volere* non potremo consentire pienamente neppur con quelle scuole, con le quali in moltissimi altri punti conveniamo. E la differenza sta in ciò che i più riducono la funzione della volontà a quella dell'appetito, da cui distinguerebbesi solamente per una nota, che alle comuni si soprammette e le porta in una sfera superiore. Laddove io sostengo, che la differenza è di genere e non solamente di grado, che è fondamentale e che l'elemento comune a' due ordini di fatti consiste unicamente in questo che così l'uno come l'altro processo mette capo a un'azione. E pêr essere chiaro e tôr via ogni causa d'equivoco recherò un esempio per quanto volgare. Io posso *appetire* il cibo e posso *volere* cibarmi; l'effetto in ambi i casi — se nessun impedimento insorga — sarà il medesimo, cioè che io mangerò. Ma possono darsi anche due altri casi, ciò sono che io *appetisca* il cibo e *non voglia* mangiare, oppure ch'io non lo appetisca, anzi fin'anco lo abborra e che nullameno *voglia*

cibarmi. In ambi i casi l'effetto sarà contrario, tanto se io ceda all'appetito quanto se io segua la volontà.

So bene quello che un oppositore contrapporrà al mio argomento; egli dirà che nei due casi ultimi da me proposti si tratta di due appetizioni o di due volizioni possibili e contrarie e null'altro; che pertanto in amendue i casi appetire e volere sono in fondo la stessa cosa, ma appunto perchè due e indirizzati a contrario oggetto, la soddisfazione dell'uno esclude quella dell'altro.

Ora se si trattasse di questione filologica o linguistica, se cioè si trattasse di sapere se i termini appetire e volere e i loro derivati possano a volte scambiarsi, m'arrenderei senza fiatare; ma non si tratta di vocaboli, si tratta dei fatti, che la lingua, la quale non è stata fabbricata dai filosofi, come sopra notammo, designa come può e non di rado rimescola e confonde. Niuna scienza sarebbe possibile se ci lasciassimo far la legge dall'uso popolare delle lingue.

Senza fallo si danno anche desiderii tra loro opposti, come le due voglie, che secondo il Manzoni si combattevano nell'animo del povero Renzo sfuggito ai birri di Milano, la voglia di correre e quella di star nascosto.

Si danno anche volizioni tra di loro contrarie, benché a rigore non possano mai essere contemporanee per la ragione che un atto volitivo, che sia tale davvero, impegna a dir così, tutta l'unità del subbietto e una volizione opposta non può coesistere con esso se non come un fatto ricordato o anticipato coll'immaginazione, in generale come puramente possibile, non mai come attuale ed effettivamente compiuto. Perchè avvenga una volizione contraria a una realmente compiuta, è necessario che questa sia negata, disvoluta. Io posso desiderare d'andare a teatro e nel tempo stesso di mettermi a letto e i due desiderii tenzo-

neranno tra di loro, finchè l'un d'essi abbia il sopravvento; ma non posso contemporaneamente prendere la risoluzione (e in ciò sta il volere) d'uscir di casa e di restarvi. Bensì potrò deliberare d'uscire e subito dopo abbandonare questa risoluzione e decidermi per l'altra,

> *Siccome* quei che disvuol ciò che volle
> E per novi pensier cangia proposta,
> Sì che dal cominciar tutto si tolle.

Insomma il volere è un atto assolutamente *sui generis* e il pretendere d'assumerlo sotto la categoria dell'appetito equivale al negarlo addirittura.

Erra finalmente anche colui che ne fa soltanto una varietà o sottospecie della funzione intellettiva e poche parole credo basteranno a dimostrare il mio asserto.

Concedo infatti e ritengo per cosa indubitabile che la detta funzione è implicata nella funzione della volontà, perocchè un essere destituito onninamente della facoltà di pensare e conoscere sarebbe senza fallo inetto a volere. Ma questo non prova che il volere si riduca all'intendere; bensì prova che l'intendere è una condizione *sine qua non* del volere. Che cosa deve aggiungersi dunque, quale attività nuova dee sopravvenire alla funzione cogitativa affinchè sorga il fatto volitivo? Lo dico in una parola: quello che deve sopravvenire, che deve aggiungersi, è nè più nè meno che il *volere*. — Bella spiegazione! — direte forse. Spiegazione? Ma ciò ch'io sostengo a spada tratta è questo per l'appunto, che il volere è una funzione semplice, primitiva, non deducibile da altre nè riducibile ad altre, quindi non analizzabile, quindi una categoria psicologica che nulla ha di comune colle altre, come le altre — e l'abbiamo veduto — sono del pari primitive e irreducibili tra di loro.

Dalle cose pertanto quassù brevissimamente discusse credo risulti provato ad evidenza che le categorie psicologiche sono nè più nè meno delle cinque infrascritte: conoscenza, sensibilità, sentimento, appetito e volere.

Quante poi e quali sieno le sottospecie o varietà di queste è un altro discorso, in cui per al presente non mi par necessario d'entrare.

Chiari, 25 ottobre 1903.

F. BONATELLI.

L'UOMO DI GENIO
PER GLI PSICHIATRI E GLI ANTROPOLOGI

Le génie est une horrible maladie.....
BALZAC
Scènes de la vie de province.

Bisogna rifare il processo al Genio: così scrive Giovanni Bovio nel suo volume contro Cesare Lombroso, e intanto egli stesso veste la toga del difensore anzichè la cappa del giudice, rispondendo alla terribile requisitoria degli antropologi con la magnifica apologia del retore, non colla serenità indagatrice del filosofo. *Il genio é follia*, avea molti anni or sono proclamato al mondo Cesare Lombroso; il genio è *suprema saviezza*, risponde il Bovio (1); il genio è *socialmente una produzione inutile* (2), è un fenomeno d' indole degenerativa e le stigmate porta impresse sotto lo splendore abbagliante dell' idea, conchiude lo psichiatra torinese dopo un volume di ricerche; il genio è *perfezione umana* e compie nella storia una grande missione, replica il filosofo napoletano. Condanna, apoteosi: ecco le due conclusioni opposte, i due termini antitetici sterilmente cozzanti fra loro, come quelle eterne discussioni metafisiche nelle quali ha sempre ragione l' ultimo che parla, secondo l' espressione del filosofo destinato a seppellirle per

(1) Il Genio p. 84. — Milano, Treves.
(2) C. LOMBROSO. — L' Uomo di Genio, p. 645. (ediz. VI.a)

sempre; condanna, apoteosi continuerà a ripetere il ritornello delle idee negli uni e negli altri, finchè la critica non abbia discusso il problema determinandone la natura e il contenuto, fissandone i termini. Non fu ancora fatta nè l'una cosa nè l'altra.

Ma una tale discussione, che è da riguardarsi come preliminare a uno studio del grand' uomo, e un'esposizione critica delle dottrine sul genio, a seconda dei diversi aspetti da cui questo viene considerato, esigerebbero ben più lungo discorso (1) che non sia quì consentito. Ci limiteremo pertanto a un rapido sguardo a quegli scritti che considerano il genio dal punto di vista *antropologico*, che cioè rivolgono di preferenza la propria attenzione all'organismo dell'uomo di genio; teorie che destarono da qualche anno a questa parte tanta curiosità nel mondo degli studiosi.

Il problema del genio si può dire ormai di dominio mondiale: scienziati e filosofi, italiani, francesi, inglesi e tedeschi hanno partecipato alla discussione, prendendo posizione, gli uni per la teoria degenerativa Lombrosiana, gli altri per l'evolutiva rappresentata principalmente da Max Nordau, senza che lo spirito nazionale influisse menomamente sull'orientamento delle idee, poichè, mentre in Italia sorsero valorosi oppositori del Lombroso, altrove le sue teorie trovarono maggior favore e meno quella del Nordau. Noi prenderemo le mosse dalla dottrina della scuola lombrosiana (che è anche la più numerosa e la più agguerrita), perchè il Lombroso fu il primo (è giustizia riconoscerlo) a sollevare la quistione fra i dotti e perchè egli e i suoi seguaci hanno dato finora il maggior contributo agli studî sui genî. Ma se grandi sono i meriti della scuola, le parole baldanzose colle quali il *Maestro* apre il volume *Genio*

(1) Quest'articolo fa parte di un volume sul Genio in via di pubblicazione.

e Degenerazione possono far credere a presunzione di avere definitivamente risolto il problema, ciò che forse dipende dal non averne compreso tutte le difficoltà. Non si adonti Cesare Lombroso che ha già sciolto il peana della vittoria in mezzo a un coro di discepoli acclamanti; siamo ben lungi dall' esito finale, siamo alle prime avvisaglie del combattimento.

Ma qual' è propriamente la tesi Lombrosiana? Dopo aver raccolto un' enorme congerie di dati e di fatti intorno alle anomalie fisiche e psichiche di molti Genî (ed anche non genî), il Lombroso conchiude doversi ritenere il genio una psicosi degenerativa e più propriamente un' *irritazione della corteccia di natura epilettoide, la quale si trasforma* (nel momento dell' estro) *in una epilessia psichica* (1), denominazione con cui egli vuol distinguere questa dalla forma classica comune a manifestazione *motoria*. Come si vede, lo psichiatra torinese concepisce l' epilessia in modo diverso, o almeno dà a questa psicosi un significato più estensivo che non la maggior parte dei neuropatologi; è questa la pietra angolare della dottrina Lombrosiana. L' epilessia egli definisce l' *effetto di una scarica della corteccia originata da irritazione localizzata su fondo degenerativo* (2), definizione trovata troppo ampia dal Toulouse, come quella che potrebbe riferirsi a ogni alienazione ad accessi, e respinta anche dal Morselli il quale sostiene inoltre che nello stato epilettico la coscienza si oscura in modo completo, contrariamente all'asserzione del Lombroso che *le più recenti scoperte hanno mostrato che talvolta si ha epilessia con senso e coscienza crepuscolare come quella che spesso si nota nel genio al momento della creazione.* La controversia è dunque fondamentale, ma noi non dobbiamo schierarci da nessuna parte, perchè assolutamente incompetenti a giudicare di una quistione di speciale

(1) V. Uomo di Genio, p. 256.
(2) Genio e Degenerazione, p. 275.

pertinenza psichiatrica. Osserviamo soltanto che anche lo Strümpel (1) insiste sulla *perdita completa della coscienza*, benchè citi casi di *petit mal* nei quali può essere di brevissima durata (absence). Egli ricorda bensì come equivalenti psichici epilettici (pel Lombroso l'estro geniale sarebbe tale) « accessi di violenta agitazione psichica associata ad idee angosciose, ad allucinazioni spaventevoli e consecutiva eccitazione maniaca » (pag. 465), parole che sembrerebbero lasciare adito all' interpretazione Lombrosiana, ma subito dopo l' illustre patologo avverte come molte persone *i cui accessi si presentano relativamente di rado*, sono completamente idonee agli uffici che occupano, anzi la storia registri nomi di Grandi uomini; ciò che tradisce evidentemente l' opinione dell' autore, che lo *stato epilettico* è tutt' altro che favorevole allo svolgimento delle loro facoltà. Un' ipotesi assai suggestiva affaccia il Venturi, secondo il quale l' epilessia sarebbe « non semplicemente un fenomeno patologico, ma talvolta... » come un'espressione di non compiuta riduzione delle attività » nervose spontanee alla disciplina necessaria alla coordina- » zione delle funzioni necessarie all'armonia dell'organismo... »; essa sarebbe « un residuo di forza spontanea sfuggito al dominio « della corteccia cerebrale (e quindi della volontà) che lungo il » processo evolutivo coordinò le più alte attività..... ; così essa » costituirebbe l'ordinario substrato alle attività psichiche degli » uomini non ridotti al tipo medio, ed eserciterebbe la funzione » di una riserva straordinaria di energia occorrente alle espres- » sioni più spiccate o divergenti della vita psichica medesima »: (2) con che il valente alienista spiegherebbe come essa si accompagni così spesso al genio e alla delinquenza. Così pel Venturi l'epilessia non è il genio, ma essa favorirebbe la formazione e l' espressione del prodotto geniale; il fenomeno epilettoide per

(1) Patologia Speciale Medica, P.e III*, Vol. II, 2.

(2) Le Mostruosità dello Spirito pp. 210-12. Treves, 1899.

sè sarebbe una scarica di pura energia nervosa che assume colorito dal *contenuto* della personalità in cui si manifesta (p. 214). Anzi, aggiunge, *se il genio fosse un fatto epilettico, la genialità della volontà sarebbe la negazione solenne dell' epilessia* (p. 218). Noi non sappiamo su quali fondamenti scientifici possa giustificarsi una simile concezione dell' epilessia, abbiamo solo voluto porre di fronte le diverse opinioni per mostrare quanto poco solida sia la base scientifica su cui poggia l'edifizio Lombrosiano. È curioso osservare come oggi predomini la tendenza a voler ridurre le malattie a poche forme tipiche di cui le altre non sarebbero che variazioni o derivazioni (1), tendenza che, se da una parte risponde ad un bisogno filosofico di unificazione, naturale nello spirito umano, presenta pure dei pericoli, come quello di togliere la loro fisionomia caratteristica a fenomeni morbosi determinati; e dando una così larga espressione all' epilessia, come fanno i Lombrosiani, il Venturi e anche il Del Greco, il quale parla addirittura di un *temperamento epilettico*, si finisce coll' annullarne la figura.

Il Lombroso e i Lombrosiani, a maggior conforto delle loro teorie, si appellano spesso a opinioni e giudizi di psichiatri stranieri che essi indicano come fautori delle stesse dottrine, mentre poi in effetto non lo sono affatto, quando non sieno decisamente contrari. Tale il Möbius, il quale nelle sue tre pregevoli monografie su Rousseau, Schopenhauer e Goethe nega che si possa vedere in essi una vera degenerazione, un processo morboso nel senso clinico della parola; anzi esclude perfino che il noto passo delle *Confessioni* dove il Rousseau narra

(1) Il Lombroso chiama (Uomo di Genio, p. 562) forma d'epilessia « quella iracondia morbosa che é noto farne assolutamente le veci ». E a p. 576: « nel Genio epilettico l' epilessia non é un fenomeno accidentale, ma un vero *morbus totius substantiæ* ». Altri la denominò *una proteiforme psicopatica*.

come una mattina sollevando una tavola sentì un improvviso rimescolamento del sangue tosto seguito da battito precipitoso delle arterie e da un sordo ronziò alle orecchie (1), lo si possa interpretare come un sintoma epilettico. Per giunta egli rimprovera al Lombroso di aver abbozzato non un ritratto, ma una caricatura (Zerrbild) dello Schopenhauer sul fondamento dell'opinione del Seidlitz e di pretendere di abbracciare molteplici discipline, il che, egli dice, ha seriamente pregiudicato alla sua dottrina, vera in germe, e seminato di spropositi il suo libro (2). Anche l'Hirsch (3), altro psichiatra, chiama affatto arbitraria la premessa Lombrosiana e dà alla parola degenerazione un significato che è in recisa opposizione a quello della scuola. Più severo ancora è il giudizio del Flechsig, l' illustre psichiatra tedesco, il quale chiama la teoria della degenerazione epilettoide nel genio « mostruosa dottrina fondata sopra un errore dei più grossolani » e riconosce che il Lombroso e i suoi seguaci sono ben lungi dal territorio della vera scienza; concludendo che l' intelletto veramente sano non vede nelle idee del Lombroso se non un tentativo miseramente fallito di offuscare ciò che risplende e di abbattere ciò che è eminente (4).

Scossa così nelle sue basi scientifiche la teoria Lombrosiana, passiamo ad esaminarla più accuratamente, sopratutto in relazione al suo metodo di ricerca storica e alla sua coerenza logica. Rispetto al primo bisogna confessare che l' opera capitale

(1) Oeuvres de J. J. Rousseau, tom. VI, p. 173-74. – Paris, 1817.

(2) Testuale: wimmelt von Schnitzern.

(3) Genie u. Entartung, Berlin, 1894, p. 86, 131

(4) . . . . diese ungeheurliche Lehre Lombroso's sich auf einem fundamentaten Jrrthum gröbster Art. . . .

Die strenge vissenschaft hat sich Lombroso nicht angeschlossen; er und seine Anhänger stehen ausserhalb derselben (p. 29).

. . . . einen kläglich gescheiterten Versuch das Glänzende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen. *Die Grenzen geistiger Gesundheit u. Krankheit*, p 48. — Leipzig, 1896.

del Lombroso appare come un' immensa congerie di fatti spesso privi di connessione e accozzati fra loro alla rinfusa, senza neppur l' ombra di critica, in guisa che notizie storicamente certe sono collocate senza distinzione accanto ad altre non ancora vagliate e discusse, e perfino a dicerie, a leggende, alcune delle quali prive di fondamento, altre assolutamente smentite. Certamente, a provare rigorosamente un tale giudizio occorrerebbe riferire e discutere centinaia di passi e di affermazioni; impresa questa che oltre al richiedere un' eccezionale erudizione, esigerebbe un altro volume non meno... voluminoso. Ma poichè, nel muovere così severa accusa all' opera Lombrosiana ci siamo fatti portavoce di un giudizio ormai comune non solo fra i dotti (1), ma anche fra le persone colte, ci limiteremo a qualche esempio dei più caratteristici man mano che si presenterà l' occasione.

* * *

Il Lombroso assegna fra i caratteri degenerativi del genio anche la *longevità*, che spiega come un *fenomeno atavistico* confermato *dalla frequenza dei genitori vecchi nei geni* (p. 94), e intanto fa campare il Petrarca 90 anni e scopre che Tucidide ne visse precisamente 69! Gli errori di fatto hanno poi degno riscontro in certi giudizi veramente Lombrosiani, come quello di chiamare Otto Mainländer *uno dei più grandi filosofi tedeschi!* (p. 266). Talvolta il Lombroso mostra di non intendere

(1) Teodoro Ribot, che non può esser davvero sospettato di preconcetti spiritualistici, parla dell' *Uomo di Genio* come di un' opera *qui fourmille en documents suspects ou manifèstement faux*; (Essai sur l' Imagination Créatrice p. 118. — Paris, Alcan, 1900) e il Galton dichiara esplicitamente che non si può accettare la metà dei dati su cui i Lombrosiani pretendono aver stabilito la stretta affinità fra genio e follia (Hereditary Genius. — Prefaz all' ed. del 1892. — London, Macmillan).

il significato (1) di certe azioni e di certe frasi che riferisce per attestare le assurdità e le contraddizioni nelle opere dei Geni. Così di Alessandro Magno che dichiara affetto da *gamomania* (2), perchè cercava di favorire matrimoni fra i nobili macedoni e le figlie dei vinti persiani, così del Renouvier che classifica fra i *mattoidi di genio*, il cui criticismo ammette, esclama facendo le più alte meraviglie, « l' esistenza di una legge periodica ma progressiva, di formazione, di conservazione, di estensione, paleogenesi dei fenomeni componenti la persona nel mondo! », e di Giuseppe Ferrari che « coi Re e repubbliche che muoiono a giorno fisso appartiene al mondo freniatrico ». E a proposito di Napoleone, il Lombroso dopo aver citate le splendide parole del Taine, vera pittura del suo carattere morale, le chiama « la diagnosi clinica più sottile e precisa di una epilessia psichica » (p. 574). Ed epilettico doveva essere Dante, *come provano le frequenti descrizioni di cadute con assenze psichiche e con incoscienza che si trovano nel suo poema;* Cesare che « *per sfogare la sua malattia epilettica che s'aggravava nell' inerzia* (3) *conquistò le Gallie* » (!). Chi non se lo immagina un Giulio Cesare che ogni qualvolta presentiva l' avvicinarsi dell' accesso, diceva a sè stesso: andiamo a conquistare le Gallie, andiamo a combattere Pompeo, come si direbbe: andiamo a fare una passeggiata per distrarci! Non è difficile con certe frasi staccate o accozzate insieme ad arte, far passare per lunatici anche uomini creduti prima esempio mirabile di equilibrio mentale, come ha dimostrato Paolo Bellezza in quel suo libro semiserio: *Genio e follia in Alessandro*

(1) A. p. 421, parlando della pazzia di Cola cita fra i *molti spropositi strani in un dotto latinista* anche cotidie per quotidie, patrabantur per pertrabantur.

(2) Nuovi studi sul Genio, p. 235. — Remo, Sandron, 1901.

(3) Se non fosse opera vana confutare sul serio certe asserzioni, si potrebbe qui citare il passo di Plutarco (Vita di Cesare, p. 298, trad. Pompei) che ne è la più bella smentita.

Manzoni. Poichè i geni non solo sono epilettici, ma spesso sono anche pazzi. Pazzo era Campanella, non occorre dirlo, *perchè voleva fondare la città del sole e farsene re*, alienato Socrate che « dirigeva i suoi passi a seconda di uno sternuto o a seconda delle voci o dei segni del suo genio immaginario » (p. 544), e « Cola di Rienzo che previene sotto l' impulso paranoico le conclusioni di Cavour (1) » !

Ma insieme alle inesattezze, alle interpretazioni erronee, non mancano nell' opera Lombrosiana le contraddizioni logiche. La fisiologia di un uomo di genio si distingue da quella di un uomo volgare « in quanto *si risolve* in una squisita ed alle volte pervertita sensibilità.... ; quanto più si procede nella scala morale, cresce la sensibilità » (p. 32). Così il nostro psichiatra. Come può ciò giustificare la teoria dell' origine degenerativa del genio se tale è in fondo il concetto dei fautori della teoria evolutiva ? Il Padovan anzi definisce senz' altro il genio : *uno stato fisiologico di squisita, eccezionale sensibilità nervosa* (2). Che nelle idee del Lombroso non vi sia quella chiarezza e quella coerenza che sono frutto di maturo esame, appare anche da ciò che segue : « Senza negare che nell' avvenire, raggiunta la psiche umana un più complesso grado di complessità, le manifestazioni geniali possano aver luogo *fisiologicamente*.... stà il fatto che fino all' attuale evoluzione del sistema nervoso il genio fu una manifestazione patologica », (pag. 31). — *La natura* del genio è morbosa, però col tempo vi saranno genî sani ! Ma la contraddizione più palese, che meglio servirà a porre in luce l' incertezza del pensiero Lombrosiano è quella intorno al rapporto inverso da lui stabilito fra la fecondità e il grado di complessità organica nelle specie animali, onde è naturale la *sterilità* nei genî, poichè « *man mano* che l' intelligenza si eleva...... cessa la fecondità e

(1) Nuovi studi sul Genio, p. 35.

(2) A. PADOVAN. — Cos' è il Genio ? Milano, Hoepli, 190[illegible]. — Vedi anche Leopardi, *Pensieri* vol. VI p. 298 e le considerazioni in proposito in questa Rivista vol. IV, fasc. II, p. 262.

quanto più cresce l' attività psichica, più scema, s' indebolisce l' attività organica, per cui è naturale che quando questa cresca al suo massimo, come nel genio, debba portare delle profonde lesioni organiche. Quindi è giustificata naturalisticamnte, *atavisticamente* la nevrosi del genio » (p. 624). In tal guisa sarebbe giustificata, non solo la nevrosi del genio, ma quella di ogni ordine superiore d' animali rispetto agli inferiori, cosicchè tutta la serie evolutiva degli esseri rappresenterebbe un fatto degenerativo, regressivo! Prova troppo. Strano poi che mentre il Lombroso vede nella precocità del genio una prova di reversione atavica, non spieghi perchè nelle razze inferiori e nella donna, più precoci, esso si manifesti meno, e perchè il genio non offra caratteri di fecondità anzichè di sterilità. Un altro carattere degenerativo, il misoneismo (p. 625) poche pagine dopo subisce un' improvvisa trasformazione: « Mentre il mondo tutto odia il nuovo, essi non solo *non sono misoneici*, ma sono veri odiatori del vecchio e fattori del nuovo e dell' ignoto » (p. 636).

Anche il Richet fedele seguace Lombrosiano, calca bene le orme del caposcuola, e ingenuamente ci fa sapere che mentre gli uomini volgari hanno lo spirito critico sviluppato, il genio é *spontaneità*, ispirazione, accompagnata però con un *giudizio diritto e severo* che lo differenzia dal pazzo! (1)

*
* *

Una volta incamminati sulla via della critica spicciola si potrebbe con rettifiche e contestazione di fatti, con citazioni di giudizi infondati e di false interpretazioni, con ravvicinamenti di passi contraddittori dar fondo al volume, ma ci sembra ormai più che raggiunto lo scopo, che era quello di giustifi-

(1) Vedi *Prefazione all' Uomo di Genio* nella traduzione francese, pagina XXX.

care il giudizio piuttosto severo fatto sull' opera Lombrosiana nel principio della discussione. Veniamo ora all' esame dei principali concetti informatori della teoria Lombrosiana nei suoi presupposti scientifici e filosofici e delle conclusioni che ne sono logica derivazione. Con questa analisi e colle obiezioni mosse al Lombroso dai suoi avversari ci sarà dato più facilmente penetrare nell' intimo della sua concezione e scoprirne i lati deboli, mostrando il vizio d' origine che l' infirma.

Abbiamo già avuto campo di vedere in dibattito il nuovo concetto del carattere psichico dell' epilessia nel fenomeno geniale, strenuamente sostenuto dal nostro psichiatra; ora sorge la domanda: da quali motivi fu mossa la concezione Lombrosiana? Nè sembri per avventura oziosa la quistione, poichè l' indagare gl' intimi moventi nello svolgimento delle dottrine fornisce occasione a meglio porne in evidenza gli errori; e affinchè la critica sia compiuta essa deve spiegare anche la possibilità dell' errore stesso, secondo una profonda intuizione kantiana. — Qual'è il fenomeno più caratteristico o almeno più appariscente della creazione geniale? — L' estro. E parve al Lombroso di trovare analogia perfetta fra lo svolgimento dell' estro e quello del *raptus epilepticus*, sopratutto a cagione di alcuni caratteri comuni di manifestazione, l' *intermittenza* e l' *incoscienza*. Le quali, secondo lui, non hanno soltanto nel genio degli antecedenti, (il lungo periodo di elaborazione psicologica che precede il momento dell' estro), come si potrebbe opporre a contraddistinguerle dall' incoscienza e intermittenza morbose, poichè, « anche nell' epilessia motoria e più nella psichica, l' accesso è l' ultima finale manifestazione, lo scoppio di uno stato irritativo della corteccia che dura da anni, preparato dall' intossicazione e dalla degenerazione » (1). La mente geniale martellata da un pensiero costante si carica come un

(1) Genio e degenerazione, p. 277.

accumulatore elettrico, finchè scocca la scintilla. Il parallelismo fra i due fenomeni era innegabile, ma per trasformare questo in un unico processo i cui termini stessero in relazione di causa ed effetto, occorreva allargare il concetto classico dell'epilessia che non poteva assolutamente prestarsi a quella interpretazione. Così nacque quella che il Lombroso chiama *epilessia psichica,* di cui abbiamo già mostrato la sintomatologia nella comoda spiegazione degli *equivalenti epilettici* accampata da tutti i seguaci della scuola e che assunse tale applicazione ai più svariati fenomeni della psiche, da divenire un *deus ex machina* che supplisce in ogni occasione a tutte le incognite del problema, a tutte le deficienze dello spirito critico. Un equivalente epilettico è per l'Antonini (1) il *subitaneo impeto d'ira* che spinse l'Alfieri a ferire il servo Elia, asserzione che forzerebbe a concludere che ogni manifestazione psichica violenta preparata da un lungo accumulo di energie, la quale scoppi improvvisamente, ha significato epilettoide; cosicchè trattandosi di un fenomeno comune, proprio di ogni uomo, il fondo psichico umano sarebbe non solo degenerativo, ma epilettoide! Non v' ha come trarre tutte le conseguenze di certi principi per dimostrarne l'erroneità.

Ora che abbiamo visto l'antica tesi Lombrosiana, *genio e follia* trasformarsi in genio e epilessia, rimane da esaminare quale parte rappresenti la pazzia nella produzione geniale e i rapporti intercedenti fra i due ordini di fatti. *Nullum magnum ingenium sine quadam mixtura dementiae*, conchiude il Richet nella prefazione citata, e non meno di lui si compiacciono di rilevare il fenomeno, il Lombroso, il Roncoroni (2) e uno scienziato inglese, il Nisbet, che

(1) G. ANTONINI e COGNETTI DE MARTIIS. — Vittorio Alfieri, Torino — Bocca, 1898.

(2) Genio e Pazzia in Torquato Tasso. — Bocca, 1898.

intitola addirittura la sua opera: *The insanity of genius*. Pigliando le mosse dalle contraddizioni, dalle assurdità e dalle stranezze che si riscontrano talvolta nelle opere e nella vita dei Grandi, il Lombroso, pur tenendo distinti i due fenomeni, conchiude ad una stretta affinità tra i medesimi. Nè egli poteva collocarli in una relazione di causa ed effetto, chè se qualche genio è finito al Manicomio, nessun pazzo si sapeva che ne fosse uscito per salire ai fastigi dell' immortalità.

« Quante volte nei manicomi si son vedute germogliare mirabolanti invenzioni. Per poco quelle sublimi sciocchezze potevano trasformarsi in geniali trovate » (1). Poichè, secondo il Richet, la differenza tra i Genî e i matti consisterebbe in questo, che nei secondi vi è soltanto la *forza creatrice*, risultato di associazione d' idee audaci e impreviste (p. 29-30) senza la critica, il giudizio. La spiegazione è un po' suggestiva, ma non regge poichè per giudicare *geniale* il concepimento d'un pazzo sarebbe necessario che, pur essendo privo di *critica*, si potessero rilevare in esso elementi fecondi di nuovi veri. Il Lombroso cita casi di persone che entrate al manicomio divennero come per incanto scrittori, poeti, pittori, non vedendo possibile altra spiegazione del fatto se non nel riflesso della pazzia sulla psiche; mentre a noi pare che prima di trarre una conclusione così azzardata, sia da ricercare accuratamente se in queste persone non vi fosse già preesistente un sostrato psicologico di esperienze e di idee, che spiegherebbe come in esse la follia abbia agito al pari di un nervino qualsiasi, non come causa efficiente di produzione artistica, ma come eccitamento dei centri corticali all' estrinsecazione di idee prima sepolte nell'*inconscio subliminale*. Un altro argomento a riprova della tesi vuol vedere il Lombroso (2) nel preteso fatto che « il mattoide, all'inverso

(1) Prefazione del Richet sopra citata, p. XXIX.

(2) Fa la triplice divisione di *mattoidi di genio*, *geniali e geni matti*.

dell' alienato, ha tutte le *apparenze*, senza la sostanza del genio » (1). Forse non è facile a chi non abbia l'abitudine al modo di ragionare Lombrosiano, comprendere quale sia precisamente il suo concetto. Quello intanto che appare manifesto dalle parole citate è che l'alienato rappresenta di fronte al mattoide (che pure è un soggetto psichiatrico, ma con fenomeni iniziali di demenza) una superiorità mentale, se in quello il genio si rivela nella sua parte *sostanziale* (2). Ma è qui appunto dove Lombroso cade in una delle sue contraddizioni capitali che egli tenta invano mascherare sotto la forma paradossale e che, ripetiamo, spicca maggiormente una volta tratte le conseguenze. Infatti egli esagera i caratteri abnormi che si trovano nei geni da lui detti *alienati* (Schopenhauer (3), Baudelaire, Tasso, ecc)., affermando che essi si trovano, meno spiccati, anche negli altri geni creduti integri; fra i quali, osserviamo noi, sono pure i sommi. Qui sfugge ogni criterio di giudizio, si spezza ogni proporzione tra genio e pazzia, se appunto quei geni che la nostra ammirazione colloca in cima della scala, sono quelli che meno prestarono il fianco alla dissoluzione, al morbo. O si dovrà ritenere che la neurosi, la demenza fino ad un *certo grado* favorisca la creazione geniale, oltre il quale eserciti invece un' azione demolitrice, in modo che si abbia un *optimum* di psicosi degenerativa, come direbbero i biologi? Anche il Renda si avvicina a quest' ordine di idee quando scrive

(1) Id. pag. 557. Così afferma che certi neuropatici presentano del Genio *solo* i caratteri morbosi, in ispecie l'eccentricità, senza il criterio e la scintilla creatrice.... Ora noi ci chiediamo che cosa rimane del genio, esclusi i caratteri . . *geniali*.

(2) Certo il Lombroso vuole intendere nel senso di *materia;* la forma sarà la sua coordinazione logica, cosciente.

(3) Il Möbius, pur rilevando le angoscie improvvise che specialmente di notte assalivano il filosofo di Danzica senza motivo apparente, (Egli le attribuisce ad una disposizione ereditaria) (o. c. p. 47) reca su di lui un giudizio psichiatrico ben diverso. Cfr. più avanti a pag. 659 Nota 2a.

che i *fenomeni frusti di genialità concorre a creare una nevrosi più profonda*, come si può notare in molti geni nel periodo del loro tramonto e nei pazzi (1). Però nell'*Uomo di Genio* il mattoide, che *una gradazione insensibile avvicina al pazzo,* (p. 376) è dichiarato la *negazione del genio*. Ma le oscillazioni delle idee Lombrosiane sono continue. *Il genio è favorito dalla pazzia e non ne è la causa* (p. 238) (2), e più oltre: « Per fare un genio ci vuole (oltre quella speciale polarizzazione delle cellule nervose che si ha nella pazzia, nell'isterismo) anche una speciale disposizione organica data dalla maggiore quantità di cellule nervose, specialmente dei lobi anteriori, le quali abbiano potuto essere colpite da un gran numero di sensazioni », parole queste che attenuerebbero grandemente l'affinità tra il genio e la pazzia. In fondo lo stesso Lombroso concepisce il genio come un fenomeno evolutivo (3), almeno considerato in relazione all'organo che presiede alla sua funzione specifica, anzi pare che talvolta consideri la degenerazione di altri organi come un effetto della manifestazione geniale, se « come i giganti della statura pagano il fio della loro grandezza colla sterilità e colla relativa debolezza intellettuale e muscolare, così i giganti del genio pagano il fio della loro potenza intellettuale

(1) A Renda. — *L'ideazione geniale*, pag. 37. — Bocca, 1900. Così il Roncoroni: « Non possiamo quindi considerare il Tasso come poeta sommo, e veramente l'alterazione psichica era in lui *troppo grande* perché fosse compatibile col genio sovrano ». — Anche il Nisbet pare vi propenda. « Molti uomini furono semi-geni benché forniti di straordinarie doti, perché troppo pazzi per volgerle a loro profitto ». — Op. cit. pag. 74. Anche il Lombroso: « se il delirio religioso . . . . avesse continuato a imperversare a questo modo sull'anima di quel Grande, noi del Manzoni non avremmo più avuto, toltine i bei versi giovanili, che quei poco felici primi inni . . . . *Nuovi Studi sul Genio*, p 70.

(2) « La diagnosi di pazzia non abbatte il Genio, anzi lo spiega e conferma ».

(3) « . . . . i geni sono sempre superiori, sono i padroni non gli schiavi dei loro tempi ». Nuovi studi p. 33.

con la degenerazione e colla follia (1). Anzi non è dubbio che il concetto degenerativo Lombrosiano non tocca il genio, ma l'organismo dell' uomo geniale considerato complessivamente, perché la funzione *genio* implicherebbe una maggior ricchezza delle cellule nervose che vi prendono parte (quindi è evoluzione), benché abbia per concomitante la degenerazione di altre funzioni; essendo *molte regressioni compensate da un grande sviluppo in altre direzioni* e associate *perfino ad una nobilitazione, ad un aumento di grado.* (Pref. p. 15). E altrove il Lombroso soggiunge: « Degenerazione non vuol dire sempre inferiorità, abbassamento di livello. I naturalisti ammettono che *molta parte dell'evoluzione è dovuta alla degenerazione...* » (2) chiamando in appoggio alla sua asserzione il noto fenomeno del fagocitismo che spiega l'atrofia degli organi non più usati, onde « più cresce il cervello e quindi l'intelligenza, e più diventano » deboli lo stomaco, i muscoli . . ; nel cervello stesso alcune » parti, quelle che presiedono alla sintesi, alla memoria, s'ac- » crescono a spese di quelle da cui emanano la forza della vo- » lontà o i sentimenti. Concludendo: È sempre una parte del- » l' organismo che paga e che soffre per la troppa eccellenza » delle altre ».

Il Lombroso ha piena ragione di respingere come antiscientifica, teleologica l' interpretazione del fagocitismo come distruzione delle cellule e degli organi divenuti *inutili* per l' orga-

(1) Pensa forse assai diversamente M. Nordau quando scrive: « J'admet » que le génie authentique lui aussi, est exposé assez frequemment à des » troubles cérébraux. Mais cela ne prouve nullement que le génie est *a* » *priori* une psychose; cela prouve uniquement qu' une néo-formation évo- » lutive, une différenciation supérieure, se presentant pour la première fois » comme acquisition individuelle, est plus delicate et moins resistente qu'un » organe rudement et solidement charpenté, consolidé par l'hérédité et par » une longue selection ». *Psycho-physiologie du génie et du talent.* — Paris, Alcan, p. 90.

(2) Genio e Degenerazione, p. 257.

nismo, poichè un concetto rigidamente scientifico deve limitarsi a constatare la degenerazione e quindi l' abolizione delle parti indebolitesi, benchè talora questa distruzione coincida con quella di parti inutili, come nella trasformazione del girino, nelle metamorfosi delle larve, ecc. È appunto questo principio che giustifica pienamente una distinzione delle varie forme di degenerazione, degenerazione somatica e degenerazione psichica, che a loro volta sono suscettibili di altre varietà; su questa base fu da noi discussa ed esclusa la degenerazione intellettuale nel Leopardi (1). É un concetto di capitale importanza su cui la scuola antropologica non ha sufficientemente rivolta la propria attenzione; degenerazione di certi tessuti e di certi organi non implica necessariamente involuzione di tutto l' organismo, ma soltanto *modificazione*, variazione dello stato generale di quello. L' alterazione di un organo non si ripercùote uniformemente in modo più o meno intenso in tutte le altre parti del corpo, come le onde digradanti circolarmente dal punto d' un liquido ove si sia fatto cadere un grave. Il Darwin e lo Spencer hanno sempre vigorosamente propugnato questo principio biologico: degradazione, sviluppo d' un organo non implicano variazione concomitante e corrispondente nella direzione richiesta dal nuovo sviluppo, anzi secondo il filosofo inglese, le parti diverse che costituiscono uno o più organi, anche quando sieno strettamente connesse e persino costituite dal medesimo tessuto, non hanno nessuna tendenza a variare insieme nello stesso senso (2).

Ora, riferendo questo concetto al fenomeno geniale possono darsi due casi: che la degenerazione, il decadimento funzio-

(1) V. *La Polemica Leopardiana e G. Leopardi*, p. 42-49. — Roma, tipografia operaia romana.

(2) H. Spencer. — *Problèmes de Morale et de Sociologie* pp. 203, 205. — Paris, Guillaumin, 1894.

nale di alcuni organi in correlazione allo svolgimento delle facoltà geniali si risolva in uno stato di tale debolezza per l' organismo considerato nel suo complesso, da renderlo inadatto all' ambiente, preda di morbi svariati, destinato a morte precoce o alla demenza, morte della coscienza. È questo il caso di tutti quei geni su cui ha largamente mietuto la scuola Lombrosiana, i quali si rivelarono degenerati o pazzi (Leopardi, Tasso, Pascal, Nietzsche ecc.). Ma può anche darsi che l' armonia del tutto organico non sia turbata nei suoi elementi vitali in seguito allo sviluppo abnorme di nuovi tessuti (neoplasie) d' un valore funzionale più elevato, e all' atrofia conseguente di altri inferiori. In ambo i casi il fenomeno genio *in sè considerato*, non può assolutamente essere spiegato come degenerativo; anzi non solo dal punto di vista psicologico-sociologico, ma perfino da quello naturalistico tutto concorre a farlo credere fenomeno evolutivo. *Évolution et génialité sont synonymes* (1). Del resto abbiamo già avuto occasione di notare altrove (p. 636) la contraddizione capitale del Lombroso, nella quale cadde pure ciecamente il Roncoroni, ligio alle teorie del maestro fino all' assurdo, il quale pure ammette che in avvenire il genio possa divenire un fatto fisiologico.

***

Nella sua grande opera Cesare Lombroso tratta anche dell' influenza delle meteore, del clima, della razza, della pazzia nei genitori e delle malattie cerebrali, della miseria, della densità della popolazione, dell' agricoltura, sui geni; l' influenza dei geni sulle rivoluzioni. Riserva un capitolo all' arte nei pazzi, ai mattoidi letterari, politici e religiosi fra i quali, col solito discernimento, annovera Loyola, S. Francesco, Lutero,

(1) M. Nordau. — Op. cit. p. 52.

Savonarola, accanto al Lazzaretti e a Prospero Enfantin! Ma di questa parte dell' opera noi non ci occuperemo, sia per voler restare nei limiti prescritti al nostro tema, sia perchè poco o nulla aggiunge di nuovo lo psichiatra torinese all' infuori di qualche paradosso. Ma per venire al nostro tema, vediamo quali sono i caratteri di degenerazione che il Lombroso crede aver potuto rilevare nell'esame dei geni. Sono parecchi: *statura bassa*, *mancinismo*, *precocità*, *sterilità*, *incoscienza dell' estro*, *amnesie*, *sonnambulismo*, *magrezza*, *calvizie*, *canizie*, *balbuzie*, *anomalie del cranio e del cervello*. Non basta: vi sono poi i caratteri dei geni alienati: *mancanza di carattere*, *vanità pazzesca*, *abuso di alcoolici*, *anomalie sessuali*, *vagabondaggio*, *instabilità e variazioni negli studi*, *originalità* (sic) *dubbi*, *importanza data ai sogni*, *ebetismo ed atonia esagerata*, *assurdità e contraddizione nelle opere*, *tendenza a parlar di sè*, *a sostituire l' epigramma alla logica*, *la troppa propensione al verso e alle assonanze nella prosa*, *megalomania* ecc.... Il Roncoroni, per conto suo, ne ha scoperto un altro in Torquato Tasso il quale, « benchè fosse conservatore nelle idee morali... non trovava privo di bellezza *il gesto anarchico!?* » (1). Questa sintomatologia ha però nel Lombroso un carattere tutto speciale; non è la sindrome costante che si riscontra nell' esame di ciascun genio, ma un sintoma isolato e spesso contraddittorio ha per lui valore sufficiente a stabilire la degenerazione, come rilevò efficacemente anche il Padovan scrivendo: « Ritroviamo » noi forse gli stessi caratteri degenerativi in tutti gli uomini » di genio che furono poeti? A me pare di no perchè se Orazio » fu piccolo, Lamartine era alto; se magrissimo fu sempre » Voltaire, adiposo è invece Carducci; se precoce fu Victor » Hugo, tardivo fu l' Alfieri; se Byron e Tasso furono dei » vagabondi, Manzoni invece fu sedentario; se Sofocle e Petrarca furono longevi, Burns e Byron morirono giovanissimi;

(1) Op. cit. p. 37-38.

» se ebbe lo Schiller una grande capacità cerebrale, Dante fu
» quasi microcefalo; se Manzoni fu balbo, Foscolo era invece
» oratore spedito ed eloquente; se Byron e Dante dimostra-
» rono precocità erotiche a nove anni, Gabriele Rossetti invece
» aveva compiuti i ventitre quando si innamorò per la prima
» volta; se Leopardi fu rachitico, imberbe, e d'aspetto senile,
» Tennyson invece fu sano, barbuto e floridissimo; se Tasso
» fu melanconico l'Ariosto fu gioviale; se Burns nacque da
» padre già maturo (indizio questo di frequente degenerazione
» nei figli) Foscolo invece fu procreato da un ventiquattrenne;
» se Victor Hugo ebbe la madre nervosa e il padre apoplet-
» tico, Goethe invece fu generato da genitori sanissimi; e si
» può nascere da un povero contadino come il padre di Burns
» o da un ricco blasonato come quello di Alfieri; si può esser
» belli come Goethe e Byron, o brutti come Heine e Leopardi;
» dolicocefali come Petrarca o brachicefali come Foscolo..... ».
Insomma questi poveri geni sono quasi tutti nelle condizioni del Principe di Monaco nel Rabagas di Sardou: se vanno troppo a spasso sono tacciati subito di vagabondaggio, se stanno chiusi in casa e vivono solitari, sono insocievoli e misantropi, quando non sono affetti anche da *agarofobia;* se campano fino ai più tardi anni, come Sofocle, la longevità stessa è già un indizio degenerativo, se invece muoiono ancor giovani come Pascal e Leopardi, tutti sanno che la morte precoce è la prova più manifesta di debolezza organica! Che se poi ve ne fosse alcuno il quale si tenesse così lontano da ogni estremo, così alieno da qualsiasi anormalità da non presentare nessun punto oscuro all'obiettivo del microscopio Lombrosiano, egli avrebbe con ciò stesso pronunciato la propria condanna, poichè sarebbe immediatamente espulso dalla famiglia dei Geni, come Giuseppe Verdi!

A rispondere in modo particolare e veramente scientifico intorno al valore che detti caratteri degenerativi accampati dai

Lombrosiani possano avere per stabilire la degenerazione negli uomini di genio, sorse in Italia un distinto fisiologo, il Professor Gallerani. Il quale dopo aver escluso che la bassa statura sia per sè stessa un carattere degenerativo, dimostrò alla stregua di osservazioni scientifiche che non la magrezza, ma piuttosto la tendenza alla pinguedine sarebbe indizio di degenerazione e che le anomalie del cranio riscontrate in uomini grandi non possono avere che un significato, « quello di rappresentare uno sviluppo maggiore di un determinato lobo o emisfero cerebrale.... » (1); e come gli esempi di Clark, Vico ed altri che in seguito a lesioni cerebrali si manifestarono geniali, si spieghino benissimo collo stimolo benefico che quelle possono aver recato alla nutrizione e al chimismo di una data regione del cervello in cui, aggiunge l'acuto scienziato, « d'altronde doveva esservi il substrato anatomico già bello e preparato da natura con tutti quegli accorgimenti strutturali che sono necessarî per la potenzialità geniale ». Non altrimenti il Gallerani spiega il mancinismo se non come indice di una prevalenza dell' emisfero destro invece del sinistro; così pel vagabondaggio indica in qual senso vada inteso nei genî e come esso trovi origine nella noia, (il più sublime dei sentimenti, come la chiamava il Leopardi) nel bisogno prepotente di nuove sensazioni che riescano a colmare il vuoto dell' esistenza in questi assetati di verità e di luce. Un altro carattere che, secondo il Lombroso, avvicina i geni ai cretini, ai criminali e ai pazzi è la dissomiglianza dai genitori (negli uni e negli altri) e talvolta perfino dal tipo del loro paese, cosicchè essi si somigliano tutti e sembrano formare una grande famiglia a parte; dissomiglianza e somiglianza che il Gallerani, convinto sostenitore del genio come fenomeno evolutivo, trova naturali a cagione dello sviluppo cerebrale simile, avvertendo però come tale carattere comune ai genî e ai de-

(1) *Fisiologia del Genio*, p. 13-14 — Camerino, 1899.

linquenti, pazzi ecc., ha opposte cause, poichè « il genio è » l'essere in evoluzione rispetto a tutte le razze, per tutto » ciò che di bene ha ereditato e accumulato nel proprio or» ganismo; il cretino, il delinquente e spesso il matto rap» presentano l'essere che ritorna a tutte le razze in ciò che » di male esse hanno recato con sè » (p. 30). Noi ci limiteremo a dire soltanto che prima di discutere sulle probabili cause del fatto sarebbe meglio verificare questa pretesa somiglianza di tutti i genî fra loro.

Cesare Lombroso volle negare agli uomini grandi anche il senso morale (1), e il suo contradditore non dura fatica a confutarlo con esempi tratti dalla vita di genî come Foscolo, Dante ecc. Del resto occorre tener presente che quei genî, come Napoleone, Baudelaire, Rousseau ed altri che sembrerebbero convalidare l'asserzione della scuola antropologica, non furono *privi di senso morale* (amorali), ma si foggiarono una morale diversa da quella dei loro contemporanei, sdegnosi di uniformarsi ai precetti della maggioranza; con che nessuno vuol giustificare tutte le loro azioni.

Per ciò che riguarda il *misoneismo* — a parte la contraddizione già notata — si potrebbe osservare che, se molti genî furono contrari a innovazioni, non lo furono mai nel *campo della loro attività geniale*, dove invece quasi sempre appaiono rivoluzionari o ribelli. Di altre stigmate degenerative, quali la megalomania, instabilità e variazione negli studî, dubbi, importanza data ai sogni, non vale la pena di far parola, chè tutti vedono quale peso possano avere, specialmente applicate come sono dal Lombroso anche ai soggetti più repugnanti, come Napoleone dichiarato affetto di *follia del dubbio!* (2).

(1) Parla di « perdita completa dell'affettività e del senso morale in Galileo, Foscolo, Byron, ecc. — *Nuovi studi*, p. 6.

(2) *L'epilessia di Napoleone*. — « Rivista d'Italia », anno I, fasc. III, 1898.

Un psicopatico fratello d' Amleto, l' avventuriero che condusse a termine imprese gigantesche, nella cui mente *il fulmine tenea dietro al baleno*, mentre il personaggio Shakespeariano é combattuto da opposti sentimenti e pensieri che lo rendono indeciso nell' azione, come stupendamente gli fa dire il tragico inglese

> .....Thus the native hue of resolution
> Is sicklied o' er with the pale cast of thought.

Ma ciò che stupisce é come il Gallerani, che si rivela critico acuto e scienziato scrupoloso, possa consentire col Lombroso nel giudizio che Napoleone fu geniale solo fino à trent'anni, benchè egli naturalmente spieghi il di lui successivo preteso decadimento intellettuale in modo affatto diverso, rappresentandosi come una lotta continua nella psiche del grande Conquistatore fra la genialità (fattore fisiologico) e l' epilessia (patologico), finchè « l' epilessia sopraffece il genio; questo andò declinando quanto più progrediva quella ». Così G. Gallerani, intento a giustificare l'esistenza in Napoleone della degenerazione accanto al genio (ch' egli assume senz' altro come *perfezione di struttura e di funzione)*, ripete l'errore Lombrosiano dell' oscuramento del genio napoleonico dopo i trent' anni, chiudendo gli occhi all' evidenza dei fatti. Prescindendo pure dalle campagne del 1805, 1806, 1808, 1809, che sono fra le più felici che l' arte militare ricordi, mai rifulse il genio Napoleonico come in quella del 1814, quando stretto da ogni parte in una cerchia di ferro e di fuoco, concepì e mise in esecuzione colla rapidità del baleno un piano che forma anche oggi l' ammirazione degli storici (1) dell' arte militare. Napoleone Bonaparte aveva allora 46 anni.

Rimarrebbero ancora da discutere altri caratteri di degenerazione come: *assurdità e contraddizione nelle opere, tendenza*

(1) Vedi F. MORENO — Trattato di Storia Militare, vol. II.

a parlar di sè, a sostituire l'epigramma alla logica, la troppa propensione al verso e alle assonanze nella prosa; ma essi non appartengono affatto al vero genio, essi rientrano tutti nei caratteri che il Nordau ascrive ai degenerati intellettuali che in *Degenerazione* bolla roventemente togliendo loro quella maschera di genialità che la facile esaltazione d'una voga passeggera aveva loro apposta.

Le due note monografie del Roncoroni sul Tasso e dell'Antonini sull'Alfieri, scritte sopra la falsariga del codice Lombrosiano, non offrono campo a speciali osservazioni, chè poco o nulla aggiungono alla figura geniale dei soggetti sottoposti al nuovo metodo di ricerca. Il Roncoroni, (che non ha compreso in che consista un problema del genio) si contraddice come il suo maestro da una pagina all'altra (1).

L'Antonini ci dipinge l'Alfieri come un disadatto, un inetto alla vita sociale, impotente a rappresentare nella vita reale le passioni che si agitavano nell'animo suo, le quali perciò egli pose sulle scene. Abbiamo già avuto modo di chiarire un tale concetto e di ridurlo alla discrezione in quanto veniva riferito al caso del Leopardi (2); tanto più dobbiamo protestare per l'Alfieri del quale i lunghi viaggi, la vita avventurosa e dissipata fra i rumori mondani attestano una costituzione psicologica ben diversa da quella d'un Flaubert e d'un Carlyle. Nè risponde al vero il giudizio dato intorno al carattere Alfierano in cui, secondo l'Antonini « le stratificazioni superficiali e ver-
» bali, acquisite e recenti, volontarie e coscienti, dovute all'edu-
» cazione e alla coltura, rimasero sottili e ridotte a semplice

(1) Per dimostrare che il distacco tra l'uomo e l'animale è minore nel campo del senso morale che in quello dell'intelligenza, cita l'esempio delle api che uccidono le compagne dedite all'alcoolismo (sic), perchè non compiono più il loro dovere. Un'altra amenità è di apporre la sterilità a carico di Geni come Kant e Newton, i quali non presero mai moglie.

(2) Vedi op cit. p 29-32.

» vernice screpolantesi sotto la turgescenza delle stratificazioni
» profonde ed organiche ereditarie ... involontarie ed inco-
» scienti » (p. 139), poichè non vi fu letterato nella mente del quale l' educazione classica (acquisita) prevalse maggiormente, al punto da soffocare spesso nell' arte sua l' ispirazione spontanea del sentimento e della fantasia. L'errore è nato dal solito preconcetto di considerare il genio per sè stesso come degenerazione, a cui si applichi costantemente la nota legge psicopatologica tanto sfruttata dai lombrosiani: *le facoltà più recenti, le più elevate quindi dal punto di vista dell' evoluzione sono le più alterabili.* Ma l'inesplicabile è che invece negli organismi dei Genî che presentano i caratteri morbosi più spiccati avvenga proprio l' opposto; sembra anzi che in essi, in mezzo alla rovina che il morbo da ogni parte semina nel frale organismo, più viva e luminosa risplenda la fiamma del pensiero, quasi ultima superstite fra i rottami del naufragio. E quando anche quella fiamma si spegne sotto il gelido soffio della demenza, non abbiamo più dinanzi un genio, ma un uomo che ha sopravvissuto a sè stesso.

***

La teoria Lombrosiana della degenerazione del genio trovò validi fautori anche fuori d' Italia, principale il Nisbet in Inghilterra, ma anche vivaci avversari, come il Nordau, il Maudsley e il Flechsig. Di questi soltanto il primo e il secondo hanno affrontato risolutamente il problema del genio con una concezione propria e originale. Quando Max Nordau scrisse la sua *Psycho-Physiologie du génie et du talent*, era viva l' impressione dell' idea lombrosiana contro le cui conclusioni egli volle reagire; ma più che un vero esame critico e scientifico della questione, la sua fu la protesta del buon senso offeso. Per

questo il suo libro ha un carattere polemico e tendenzioso (1) che spesso fa velo ai giudizi del dotto tedesco, la mente del quale sembra essere singolarmente incline ad accogliere l'esagerazione e il paradosso. Esagerata è senza dubbio l'affermazione che l'uomo di genio non realizzi mai le sue concezioni, che debbono attendere dai mediocri la loro attuazione, onde egli « deve inculcare alla folla le nuove idee a poco a poco... »; (p. 40) anzi di questo passo il Nordau finirebbe col collocare il genio sopra un piedistallo isolato, cadendo così nell'eccesso del Carlyle da lui combattuto. Anch'egli cadde nell'errore di considerare il genio da un punto di vista esclusivamente obiettivo, sociologico, concetto che non solo è unilaterale, ma dà luogo a veri assurdi. Nell'infinita vita dell'evoluzione umana, egli si rappresenta il grand'uomo come antesignano, precursore delle conquiste che più tardi saranno di dominio comune, cosicchè l'individuo geniale di domani dovrà necessariamente emergere sulla folla di oggi di quanto questa è superiore al genio di ieri. « Les meilleurs d'aujourd'hui sont évidemment plus avancés, mais démain la foule sera aussi loin... (p. 41) ». Non solo così si considera unicamente l'elemento conoscitivo, ma identificando il prodotto mentale colla mente e giudicando di questa dal valore *attuale* di quello si dovrebbe concludere che ogni venuto dopo è superiore ai grandi uomini che l'hanno preceduto, il che significa annullarne la personalità. Si suol dire che l'ultimo scolaretto di ginnasio ne sa oggi più d'Aristotile, ma chi vorrebbe inferirne che la sua mente è superiore a quella dello Stagirita? Maggiori difficoltà presenterebbe un tale criterio applicato all'arte poichè anche il prodotto mentale conserva tutto il suo valore; e nessun critico giudicherà mai un dramma moderno superiore ad uno di Shakespeare, solo

(1) Se il Lombroso negò il genio al Verdi, egli fece la scoperta che Wagner era nato per la pittura, non per la musica!

perchè intercorrono tre secoli di progresso. Eppure l Nordau stesso, poco dopo afferma che tra il genio e il talento esiste una differenza, non quantitativa, ma *qualitativa!*

Fra gli stranieri, il più autorevole fautore dell' idea Lombrosiana è il Nisbet, autore del libro già citato, il quale in appoggio alla sua tesi della follia del genio raccolse un numero stragrande di fatti intorno all' esistenza di caratteri morbosi nella vita dei grandi uomini da lui esaminati, che costituiscono tutta la legione dei geni e anche di molte celebrità effimere, di molte fame usurpate. Il modo d' argomentare e d' interpretare i fatti del fisiologo inglese non é molto dissimile da quello Lombrosiano, se dobbiamo giudicare da certi pretesi indizi di malattia nervosa da lui posti in evidenza nei varî casi. Naturalmente, il Nisbet assume la parola *pazzia* in un senso non psichiatrico, dandole un' estensione tale che ogni più leggero disturbo psichico le possa essere riportato: *nerve-disease, nerve-disorder, unsoundness, insane temperament* ecc.... sono le parole che ricorrono ad ogni passo a edificazione del lettore, il quale non può a meno di pensare che, se ogni atto non regolato dalla logica più stretta è segno di pazzia, alla stregua di tale criterio si troverà che, tirate le somme, l' umanità tutta non é che un grande manicomio. — I genitori e i parenti di un grand' uomo sono morti prematuramente: segno manifesto di degenerazione nella famiglia; sono invece campati fino alla più tarda età: male ancora, *point to a more lingering form of nerve-disorder* (1). Non ai trova nulla in Gustavo Adolfo: la sorella del nonno era dissoluta e vagabonda, la figlia eccentrica (2); Keats fu un psicopatico: nessuna meraviglia; sua madre era prodigale, appassionata dei divertimenti...! (3)

(1) *The insanity of genius* p. 150 — London, Grant Richards, 4ª Ediz.

(2) Op. cit. p. 201.

(3) Op. cit. p. 127.

Non è facile far passare Socrate per matto, ma ecco salta fuori la *pazzia sensoriale* (1) che spiega il suo *demone* e le sue allucinazioni; un uomo d'affari è oltremodo attivo: anche questo è indizio di demenza (2). Così adagiati su questo nuovo letto di Procuste, i pazienti gridano invano mercè.

Silvio Pellico, Alfieri (3) sono annoverati fra i geni veramente pazzi, fatto che riesce nel secondo tanto più strano in quanto lo stesso Antonini non vi accenna neppure, nuovo nel primo; la pietà, la filantropia, il coraggio, non sono più virtù, ma una *mancanza congenita di equilibrio mentale* (4). Cromwell a 21 anni fa testamento, quindi, inferisce subito il Nisbet, doveva essere infermiccio di costituzione (5); un russo di Arcangel assai intelligente, divenuto imbecille a 27 anni, conservò una *memoria* (sic) così straordinaria da risolvere i più difficili problemi di aritmetica e di algebra: ecco un bellissimo esempio di *idiozia* nella quale i sensi specifici possono essere mirabilmente acuti in mezzo alle rovine della mente!

Un intero capitolo è dedicato a Shakespeare sulla vita del quale il Nisbet confessa che sappiamo poco o nulla, il che però non gli impedisce di trarre con induzioni tali da disgradarne qualunque causidico, che il drammaturgo inglese e la sua famiglia avevano tutte le deficienze organiche e psichiche (6) di questo mondo, e di aggiungere che non poteva possedere un vero carattere l'uomo dotato della facoltà impareggiabile di traspor-

(1) Hallucinations of sight or hearing do not affect the reason if there is a strong identifying faculty in individual...; cioè una pazzia, che non è pazzia.

(2) Op. cit. pp. 40. 70.

(3) Op. cit. p. 81.

(4) Op. cit. pp. 298, 251 ecc.

(5) Op. cit. p. 209.

(6) L'Emerson nega l'esistenza d'una nevrosi nello Shakespeare (*Representative men* p. 101).

tare sè stesso in tanti esseri diversi. Però verso la fine dell' opera sua il fisiologo inglese sembra volere in parte attenuare le sue conclusioni, affermando che il genio « implica una certa ineguaglianza delle funzioni cerebrali e nervose le quali tendono a divenire morbose, se non lo sono già » (p. 324). Ma quali sono precisamente le relazioni di dipendenza che egli vede fra il genio e la pazzia? Non è facile scoprirle attraverso le oscillazioni del suo pensiero. Secondo lo scienziato inglese, « l'ispirazione che è qualità essenziale ai letterati e agli » artisti, non è altro che *attività automatica* delle cellule ner- » vose del cervello, una *fase* di quella condizione morbosa che trova la sua più alta espressione nella pazzia », e nel genio esiste questa « attività *spontanea* e *morbosa* per cui nuove » combinazioni di impressioni sensoriali e di rappresentazioni » si vengono continuamente formando : condizione uguale (iden- » tical in kind) a quella che si verifica in certe forme di pazzia ». Ma la distinzione che segue immediatamente distruggerebbe la sua teoria della follia del genio, se questo differisce dal matto in quanto « le connessioni nervose o immagini che rendono capaci a mantenersi in contatto coll' ambiente sono indebolite o distrutte nel pazzo, onde le azioni di questo sono senza il controllo dell' esperienza presente e passata, mancandogli la base di confronto tra il reale e l' ideale (Basis of comparison to go upon as between the real and the ideal). Qui non vogliamo ripetere le obiezioni intorno all' affinità tra genio e pazzia mosse al Richet e al Lombroso in principio della discussione, aggiungiamo soltanto che dal momento che il fisiologo inglese ammette nella psiche geniale la presenza di freni, di rappresentazioni inibitrici, non si comprende più come possa essere *automatica* l' attività nervosa delle sue cellule cerebrali. Automatica sarà quella del pazzo nel quale è interrotta la serie psichica cosciente che dà il sentimento della

personalità, onde la confusione caotica delle idee e il disordine e l' impulsività degli atti, mancando l' attività sintetica unificatrice dell' *io*. Non diversamente giudica il Maudsley (1) osservando che « gli atti del genio possono essere nuovi, ma sempre contengono un' idea direttiva (well-formed design), mentre quelli del folle non sono disciplinati, indirizzati a un fine; in ambo i casi vi può essere una straordinaria deviazione dal corso normale delle cose, ma nel primo vi è il pieno riconoscimento dello stato presente come base di uno sviluppo più perfetto, nel secondo vi è disordine e capriccio come inizio d' una irrimediabile discordia ». La diversità è tale, concluderemo, da escludere qualunque fondato motivo di affinità tra le due forme mentali che appaiono come due linee divergenti che si allontanano sempre più.

*
* *

Come abbiamo veduto, la teoria Lombrosiana del genio trovò scarso favore in Francia e in Inghilterra, dove il Richet e il Nisbet se ne fecero antesignani, ancora meno in Germania dove persino il Nordau si ribellò al nuovissimo verbo del *maestro* e dove i più decisi oppositori, ciò che non è privo di significato, sorsero fra gli stessi psichiatri. E poichè abbiamo già avuto occasione di rilevare in quale conto fosse tenuta da alcuni di questi la dottrina della degenerazione epilettoide, cerchiamo ora d'interpretare e discutere le loro teorie nelle linee fondamentali, cogliendone i caratteri comuni e le differenze più salienti.

Chiunque, abituato ai procedimenti e al metodo dei Lombrosiani, imprenda il nuovo cammino prova subito come un senso di sollievo; non più viottoli tortuosi che rendono l' incedere

(1) The Pathology of Mind.

guardingo e diffidente e, promettendo la facile mèta, si perdono in un labirinto senza uscita, ma la via ampia, diritta e sicura della scienza.

Il Möbius non affrontò teoricamente la questione del genio, ma volse di preferenza la sua attenzione a singole figure geniali, studiandole principalmente dal lato patologico, come fra noi hanno fatto il Patrizi, l'Antonini, il Roncoroni e il Renda, benchè con metodo e risultati ben diversi. Ciò non scema certamente i meriti dello scrittore tedesco, poichè lo studio concreto del grand' uomo ha importanza non minore della ricerca teoretica, anzi costituisce il materiale indispensabile ad una costruzione ideologica che abbia legittima pretesa di stabilità e durata. Nelle sue monografie il Möbius segue il solito metodo di ricerca: un rapido sguardo all' ambiente storico in cui il grand' Uomo svolgerà le sue attitudini, un esame sommario degli ascendenti e dei collaterali, e infine la descrizione della vita e delle opere in quanto si rischiarano reciprocamente, in ordine di tempo. Penetrato dell' influsso e dei progressi della psicologia egli lamenta che domini ancora gli studi psichiatrici un gretto materialismo che fa considerare a molti loro cultori i fenomeni dello spirito quasi come quantità trascurabili (1). Quantunque il Möbius non si dichiari esplicitamente, pure non è difficile scoprire attraverso i suoi giudizi come egli concepisca l' uomo di genio come un fenomeno evolutivo, o almeno in recisa opposizione col vero degenerato il quale *è vittima del morbo e rimane schiacciato sotto la pietra che a quello è gradino a salire* (2). Però, come fu già riportato, egli scorge nella dottrina Lombrosiana un fondo di verità (p. 633) e riconosce che veramente la vivacità del genio confrontata con quella dell' uomo mediocre presenta una tinta maniaca (einen maniakalischen Anstrich) che é l' espressione clinica dell' iper-

(1) *Ueber des Pathologische bei Goethe* p. 8.
(2) Id. p. 208.

plasia di certe parti del cervello (1). Il Möbius concepisce dunque il genio come *iperfunzione*, d'accordo in questo col Gallerani, ma se ne scosta sensibilmente nel modo di considerare i rapporti intercedenti fra quello e il morbo nell'organismo del Grand'Uomo, poichè mentre il primo stabilisce una relazione di reciso contrasto fra la genialità e il fattore patologico, che rimane però sempre qualche cosa di estrinseco, di accidentale al genio stesso, il secondo invece inclina a collocare i due termini in una relazione di interdipendenza necessaria e d'influsso reciproco. Però il fattore patologico, secondo il Möbius, assume nel genio una forma speciale che lo contraddistingue da un vero processo morboso: si tratterebbe soltanto di una *disposizione patologica*, di turbamenti morbosi conseguenza dell'iperplasia del cervello (2). Infatti nell'esame della malattia di Rousseau egli riduce molti sintomi al loro giusto valore (3), dimostrando come la demenza cominciò in un'età relativamente tarda, mantenendosi entro certi limiti (maasvoll), per la vigorosa resistenza che incontrò nella forza dello spirito del ginevrino, il che, conchiude, non gli impedì di condurre a termine le sue mirabili produzioni (p. 189-190). Benchè il pensiero del medico tedesco non sia troppo esplicito in proposito, pure è dato sorprendere da questo e da altri passi (4) che il fattore patologico, *fino a un certo punto*,

(1) *Ueber das Path bei Schopenhauer*, p. 93

(2) Così spiega nello Schopenhauer il senso d'angoscia, le stranezze, la ruvidità, la diffidenza ecc., aggiungendo che non si tratta propriamente di malattia, ma di uno stato a priori (ein von vornherein gegebener Zustand, nicht ein Process). — Id. p. 8-9.

(3) Parla persino di *physiologische Erscheinung*, p 22. — *J. J. Rousseau's Krankheitsgeschichte* — Leipzig, 1889.

(4) Conchiude la sua monografia sul Goethe affermando che il di lui figlio non fu offuscato dalla gloria paterna, perchè non sarebbe diventato nulla egualmente, a cagione della sua costituzione *troppo morbosa* (weil er von vorherein eine *vorwiegend* pathologische Natur war). Vedi le osservazioni già fatte a p. 642 Nota 1.

si concilierebbe colla genialità, oltre il quale esso spiega un'azione deleteria.

Ma chi affermò e svolse con mirabile acume questo concetto fu il Flechsig, il quale chiama l'uomo di genio *un abitante del territorio di confine tra la salute e la malattia* (1). Egli respinge risolutamente qualunque idea di affinità fra genio e pazzia, genio e delinquenza, osservando che nessun genio veramente grande fu pazzo e che gli artisti divenuti folli perdono sempre la loro creatività, pur conservando talvolta una certa originalità atta a colorire i loro scritti di una tinta artistica (p. 45). Maggiore distacco egli vede fra il delinquente nato (di abitudine) e il geniale, sia dal punto di vista psicologico che da quello anatomico-cerebrale: la grande capacità d'attenzione di questo in opposizione all'estrema esauribilità di quello, la quale dopo breve concentrazione della mente produce vivo malessere e quindi incapacità al lavoro (p. 31); antitesi questa che è convalidata pienamente dalla differenza di struttura del cervello che nel delinquente si accosta all'animale, al pitecoide e nel geniale si allontana dalla linea mediana in direzione contraria (p. 47). Ma quali sono le differenze anatomiche e istologiche fra il cervello dell'uomo normale e quello del genio? Il Flechsig vi risponde in un modo piuttosto vago, generico, il che non fa meraviglia in chi sappia quanto sieno limitate le nostre cognizioni sul cervello, anche dal punto di vista strutturale. Partendo dal presupposto che il *genio è sempre unito a una particolare struttura di una speciale organizzazione del cervello* (p. 42) egli riesce all'affermazione generica che il cervello del genio non si distingue soltanto pel grado di maggiore eccitabilità, ma è anche più riccamente e più finemente organizzato e dotato di un mecca-

(1) Ein Bewohner des Grenzgebietes geistiger Gesundheit u. Krankheit. — Op. cit. p 26-40.

nismo più complicato (pag. 44). Un fatto però di singolare importanza che il Flechsig crede aver potuto stabilire è il valore funzionale d'un centro cerebrale collocato precisamente sotto il vertice del cranio (scheitelhöcker), che avrebbe speciale sviluppo nei geni artistici. Se questa localizzazione, come la sua nota partizione della corteccia in zone funzionali e centri d'associazione e proiezione (1), sia una cognizione acquisita alla scienza o semplicemente un'ardita ipotesi, ad altri spetta giudicare; noi l'abbiamo accennata perchè ha direttamente relazione col nostro studio e perchè non è, come vedremo, l'unico tentativo di localizzazione cerebrale delle forme di genialità.

Da un punto di vista assai più ampio ma meno profondo, l'Hirsch, imprese a trattare la questione del genio con speciale riguardo ai suoi rapporti con la degenerazione. Il libro non offre quella unità organica delle parti che è indizio sicuro di una chiara comprensione e logica trattazione della materia e ha spesso un' intonazione polemica personale che offusca un po' la serenità di una trattazione scientifica. Nè l'acuto senso critico impedisce all'autore di scivolare talvolta per amore dei contrasti nell'esagerazione e nel paradosso che egli così giustamente rimprovera al Nordau e ai Lombrosiani. Pure l'Hirsch ha il merito di aver riconosciuto tutta l'importanza del lato psicologico del problema, da psichiatri e antropologi quasi completamente negletto, e di avere pel primo, dopo l'Elvezio, richiamata l'attenzione sopra un altro aspetto rimasto ancora inesplorato, l'aspetto pedagogico (2). Egli concepisce il genio come un fenomeno eminentemente evolutivo e dà alla degenerazione un significato che la rende assolutamente inconciliabile, antitetica con la manifestazione geniale, poichè

(1) *Gehirn u. Seele*, 1896. — Vedi Testut: *Trattato di Anatomia Umana* II., 2. p. 280-84. — Torino, 1898.

(2) Vedi il Cap. Einfluss der Erziehung auf das Genie.

il concetto essenziale di questa sarebbe la mancanza di equilibrio nella vita psichica, che nel genio può essere scosso ma non interrotto (pag. 131 e segg.). Non per questo egli nega l' esistenza di sintomi di malattie nervose in molti uomini grandi, anzi egli è d' avviso che debbano essere interpretati come parte integrante della fisio-psicologia del genio (p. 88-89), accostandosi con ciò sensibilmente a quel concetto del Möbius e del Flechsig che aveva già prima richiamata la nostra attenzione. Al contrario del Bovio, egli non riconosce genio nei grandi attori e in tutti gli esecutori d' arte in genere, (virtuosen) (1), perchè il genio *crea* e non soltanto *riproduce* come il talento; definizione che farebbe credere ad una differenza qualitativa fra le due forme mentali, se altrove egli non si pronunziasse esplicitamente in senso quantitativo (2). La contraddizione è ancora più stridente, dato il concetto eccessivamente individualistico che egli propugna non solo in relazione al genio, ma a tutte le manifestazioni superiori della psiche (3). Un punto però di speciale pertinenza psichiatrica, ma del quale a nessuno può sfuggire l'importanza per dirimere la controversia sulla natura morbosa del genio, è stato per la prima volta dall' Hirsch felicemente intuito e discusso. È la premessa di Moreau e di Lombroso: in molte malattie nervose le allucinazioni sono un sintoma principale, sintoma che noi possiamo rilevare anche in molti grandi uomini, onde la natura patologica del genio sembrerebbe incontrovertibilmente provata. Ma a fonda-

(1) Fa un' eccezione per Paganini. — Perchè ?

(2) Die geniale Thätigkeit ist überhaupt niemals in der Art verschieden von der des gewöhnlichen Menschen, sondern es händelt sich immer nur um *verschiedene Grade der Intensität allgemeiner psychologischer Vorgänge.* — Op. cit. p. 75.

(3) Afferma che la psicologia non può dividere gli uomini in generi e specie come le piante, perchè ogni individuo rappresenta un essere *sui generis.*

mento di questa illazione sta il presupposto che l'allucinazione sia *in ogni caso* indizio di malattia nervosa, sia per *se stessa* un fenomeno morboso; ciò che l'Hirsch nega risolutamente, appoggiandosi ad autorità psichiatriche, a fatti e argomentazioni veramente decisive. Come lo psichiatra tedesco riesca a questo risultato e da quali principî muova sarebbe molto interessante ricercare per l'importanza che assume sulla discussione la critica dei concetti di *salute* e *malattia*, ma ci trascinerebbe ben oltre i limiti di questa breve escursione; pure già da ora è data intravvedere la possibilità d'una nuova e più larga interpretazione di quei concetti.

R. NAZZARI.

LA CONCEZIONE DEL MONDO
secondo il Bhagavadgîta [1]

L' Essere Assoluto è eterno e il mondo è sua emanazione. « Come miracolo alcuno Lo riguarda, come di miracolo altri del pari di Lui parla e come di miracolo altri di Lui ode, ma anche udendone nessuno invero Lo conosce (II. 29) ». « Nè le schiere degli dei, nè i Grandi-Veggenti conoscono la Sua origine, perchè Egli è il principio degli dei e dei Grandi-Veggenti (X. 2) ». Egli però, ch' era incarnato in Krisno (2), si fece conoscere ad Argiuno (3) e, dandogli la *divina visione*, a lui si manifestò nella sua realtà. Il Bhagavadgîta è il testo depositario di questa Sua rivelazione.

Però nella rivelazione di Lui, quale risulta dal Bhg., sono da tenere presenti tre elementi: la pura speculazione teologica, la religione brahmanica, dai seguaci della quale essa è intrappresa e alla quale si innesta, e, subordinatamente, l' artificio poetico usato a significare *per verba* Ciò che non solo è *indescrivibile*, ma *impercepibile* anche, anzi persino *incogitabile* all' uomo (II. 25, XII. 3, ecc.).

(1) *Bhagavadgîta* (leggasi *Bhagavadghîta*) vale canto divino. Per abbreviazione usiamo la sigla Bhg ; citandolo, i numeri romani si riferiscono alle *letture* o *canti*, gli arabi alle strofe.

(2) *Krisno*, principe dei Yâdavi, alleato e consigliere dei Pânduidi, è uno dei principali eroi del Mahâbhârata.

(3) *Argiuno*, uno dei cinque Pânduidi, che lottavano per avere la loro parte di regno contro i cugini Dhritarâstridi.

1. Secondo il Bhg. l' Essere Assoluto, l' ente (*sat*) per eccellenza (XVII. 22), anzi il solo vero ente, chè tutto il resto essendo transeunte (II. 18) non è veramente, detto perciò l' Indistruttibile (*aksaram* [Bhg *passim*]) (1), giacchè « di ciò che non è non si dà l' esistenza, nè si dà l' inesistenza di ciò che è (II. 16) », essendo, prima che il mondo da Lui derivasse e concepito all' infuori del mondo, senza qualità (XIII. 14), è pur detto ente non-ente (*sad-asat* [IX. 19, XI. 37, XIII. 12]) e non potendo essere percepito nè pensato nè descritto ha anche la vaga designazione di Ciò (*tat* [XVII. 22]) (2). Egli è increato primordiale eterno indefettibile (Bhg. *passim*). L' Indistruttibile dicesi Nume (*brahman* [VIII. 3]), che vale press' a poco santità; però in altro luogo del Bhg. il Nume è detto, nel linguaggio immaginoso dell' India, il grand' utero, in cui l' Essere Assoluto depone il germe dal quale derivano tutte le creature (XIV. 3). Nume dunque propriamente è l'Essere Assoluto nel suo primo farsi relativo (cfr. « il Nume trae origine dall'Indistruttibile [III. 15] »), giacchè il concetto di santità è di relazione; santo si è per altri. Che è il grand' utero, che è questo germe? Se dobbiamo affidarci a XIII. 19, dov' è detto « sappi che natura e spirito sono senza principio entrambi », il grand' utero è la natura (*prakriti* da *prakri* 'procreare') e germe è lo spirito (*purusa*, che propriamente vale maschio, e nel linguaggio comune uomo). Qui giova notare che la concezione dell' universo nel Bhg. , la

(1) La parola *aksaram*, letteralm. l' Indistruttibile, è usata per significare l'Assoluto già in Çatapatha-Brâhmana XIV. 6. 7; veggasi il passo riportato in Indiens Literatur und Cultur p. 232 sg. di Leopold von Schröder, il quale a mo' di commento aggiunge che, per quanto noi conosciamo il pensiero dell' umanità, qui per la prima volta risulta concepito e insegnato l' Assoluto.

(2) Questa designazione di *tat* trovasi già in un notevole inno del Rigvedo (X. 129. 2).

quale è essenzialmente monistica, mentre esclude il dualismo di materia e spirito entrambi eterni ed il dualismo dovuto ad una *creatio ex nihilo* della materia (1), non esclude due principii virtuali immanenti nell'Essere Assoluto, cioè la natura e lo spirito, i quali rappresentano quello il principio femminile della procreabilità, questo il principio maschile della procreatività o principio procreante. Ciò posto, si può ora più agevolmente intendere le seguenti parole di colore oscuro, con cui il Bhg. ci dice esservi tre spiriti: « questi due spiriti sono nel mondo, e il distruttibile e l'indistruttibile; il distruttibile (*ksaras*) sono tutte le creature, l'indistruttibile (*aksaras*) dicesi quello che sta al vertice. Sommo spirito (*uttamas purusas*) poi è un altro detto l'Io-supremo (*paramâtmâ*), il quale penetrando il trimundio (cioè la terra l'atmosfera e il cielo) lo sostenta qual Signore indefettibile (XV. 16-17) ». Qui si dice che lo spirito distruttibile sono tutte le creature, intendasi, in quanto si procreano; che spirito indistruttibile é quello che sta al sommo, in quanto, come abbiamo veduto, é senza principio ed é la forza procreativa

(1) Nei Brâhmanâs e nelle Upanisadi l'origine del mondo é spiegata in tre modi diversi; secondo certi luoghi l'Essere primitivo emette tutte le cose dopo aver diviso sè stesso in due metà, l'una maschio e l'altra femmina; altri luoghi rappresentano il primo Essere personale e creativo come derivato esso stesso da un sostrato materiale; secondo altri luoghi la primitiva sostanza delle cose è rappresentata come evolventesi direttamente senza intervento di un agente personale. Il sistema Sankhya ammette una primitiva causa materiale ed accanto ad essa tante anime individuali, tutti eguali eterne e indistruttibili; l'uomo e gli esseri a lui superiori e inferiori deriverebbero dall'unione di esse colla materia. Il sistema Vedantico, che non é dualistico, ammette un'anima universale che si manifesta nelle anime individuali, e per esso il mondo è pura illusione

Vegganai su questo argomento più ampie notizie nell'ottimo libro The religions of India by A. Barth tradotto dal francese da J Wood, giunto già alla 3.ª ediz. inglese.

Il nostro testo si accosta alla concezione Vedantica.

dell' Essere Assoluto; il terzo spirito qui è detto l' Io-supremo, il quale penetrando il trimundio lo sostenta qual Signore indefettibile, colle quali parole si allude all' Essere Assoluto, che ha esplicato la sua procreatività, giacchè « il divenire dell' Indistruttibile (badisi che si dice l' Indistruttibile, non lo spirito indistruttibile) dicesi Io-supremo (VIII. 3) ». Io-supremo è l' anima universale, di cui l' Io - o anima - in dividuale è emanazione. Io richiama il suo contrario, il non-Io, e il non-Io sono tutte le cose percepibili, le quali derivano appunto dall' Impercepibile e ne sono la manifestazione, il corpo suo, com' è detto nel Bhg. Udiamolo: « spettatore, consigliere, sostentatore, percettore, gran-signore, Io-supremo, così è detto il Supremo Spirito in questo corpo (XIII. 22) ». Supremo spirito nel mondo è dunque quello che vede, pensa, sostenta (cioè vivifica, cfr. « una parte eterna di Me nel mondo della vita fattasi vita ecc. (XV. 7) ») percepisce e domina (cioè vuole). Egli evidentemente è il Soggetto per eccellenza, e quello ch' è detto essere il suo corpo è l'Oggetto. Questo era prezzo dell' opera rilevare per la sicura intellezione di un altro luogo, oscuro, del Bhg., che suona: « questo corpo *ksetram* chiamasi, quegli che lo conosce i dotti chiamano Conoscitore-dello-*ksetram* (*ksetrajnas*). E conoscitore-dello-*ksetram* me ritieni in tutti gli *ksetra*; la scienza che riguarda e lo *ksetram* e il Conoscitore-dello-*ksetram* è da Me (è il Nume che parla) stimata scienza (XIII. 1-2) ». La parola *ksetram* vale terreno, campo, e terreno tradussero Schlegel e Lassen, il Boxberger tradusse mondo (Welt), il Hartmann lasciò *ksetra*, mettendo tra parentesi, come spiegazione, Gefässe, fruchttragender Boden, Mutterleib, il traduttore in inglese Kâshinâth Trimbak Telang lasciò pure *ksetra*, annotando « I retain the original for want of a good equivalent ». Evidentemente *ksetram* qui vale Oggetto; inoltre già abbiamo veduto

che dobbiamo intendere per corpo riferito all'Io-supremo, onde possiamo tradurre il luogo, testè citato, così: « questo mondo Oggetto chiamasi, quegli che lo conosce (cioè: vede percepisce anima e domina) i dotti chiamano Soggetto. E Soggetto me ritieni in tutti gli oggetti; la scienza che riguarda e l'Oggetto e il Soggetto è da Me ritenuta scienza integrale ». Laonde sono equivalenti le espressioni Io-supremo e Soggetto; alla relazione poi che passa tra l'Io-supremo e il non-Io, tra il Soggetto e l'Oggetto alludono gli appellativi di Incorporato o Corporigero (*çarîrin, dehin, dehavat, dehabhrit* da *çarîra-* o *deha- corpo*), che troviamo detti dell'Essere eterno indefettibile immensurabile in II. 18. 30 e altrove, e di Oggettivato (*ksetrin*), che troviamo detto del Soggetto in XIII. 33.

2. L'Essere Assoluto, ch'è eterno, e il mondo, ch'è contingente, sono un'unica entità « molteplicemente onnifronte nella sua unità e nei suoi aspetti singoli (IX. 15) »; « le singole esistenze delle creature sono in Lui riunite e da Lui derivano (XIII. 30) » (1), non solo, ma la molteplicità è irreale, è solo apparente, ogni essere è identico ad ogni altro e all'Essere Assoluto, e il saggio « in un brâhmano (2) fornito di sapere e di modestia, in un bue, in un elefante, in un cane e persino in uno *çvapâko* (3) vede la identica cosa (V. 18) » e del pari « tutte le creature in sè vede e poi nell'Io (IV. 35) »,

(1) Cfr anche: « Quella scienza per la quale uno vede una sola illabile entità non differente in tutte le differenti creature, sappi ch' è buona (XVIII. 20) ».

(2) *Brâhmani* o sacerdoti sono in India gli appartenenti alla casta più elevata, seguono quindi gli *ksatriyi* o guerrieri, poi i *vaiçyi* o popolani, in ultimo i *çûdri* o servi.

(3) *Çvapâko* dicesi in India l'uomo nato da padre e madre alla loro volta nati da connubio tra persone di casta diversa (cfr. Manù X. 9. 12. 19). La mescolanza delle caste è riguardata come impura, e vili e spregiati ne sono i nati.

giacchè « nella Sua persona è riunito il mondo tutto colle cose mobili e immobili (XI. 7), e il devoto « vede l'Io stante in tutte le creature e tutte le creature nell' Io, in tutto vedendo la stessa cosa (VI. 29) ». Però l'Essere infinito facendosi finito, non per questo cessa di essere infinito; il mondo è bensì limitato, e questo concetto è espresso dalle parole « una parte eterna di Me (è il Nume che parla) nel mondo della vita fattasi vita ecc. (XV. 7) », ma « nello Spirito Supremo entrostanno le creature e da Esso questo Tutto è pervaso (VIII. 22) ». Qual sia poi il rapporto del finito coll' infinito e come l'infinito, identico col finito, possa avere limitazione è espresso con queste parole: « da Me, che ho forma impercepibile è pervaso tutto questo mondo, in Me stanno le creature, nè Io in esse sto, nè in Me stanno le creature (cioè: Io infinito non capisco nel finito, nè il finito riempie la mia immensità), osserva questo mio potere augusto. Il mio Io sostentatore delle creature e che dà l'esistenza alle creature non istà (cioè non cape) nelle creature (IX. 4-5) ».

3. Prima di procedere oltre è bene precisare come si compia la derivazione degli esseri contingenti dall' Essere Assoluto, come possa essere che essi siano con Lui identici ed abbiano una esistenza apparente. Già abbiamo visto che il Bhg. non ammette una *creatio ex nihilo*; l'atto creativo è emanazione (1), il verbo, che lo designa, è *srij*, che vale emettere, il sostantivo che lo rappresenta è *vibhûti*, che significa il divenire molteplice, che noi traduciamo in mancanza di un vocabolo più proprio con emanazione. Vediamo ora l'origine del mondo creato o, per meglio dire, emanato secondo

(1) Il concetto dell'emanazione del mondo dall'Essere Assoluto è già espresso in Rigveda X. 90, inno di origine forse relativamente recente, nel Yajurvedo (Mâitray. Samh. IV. 23) e nelle Upanisadi. Veggasi Von Schröder op. cit. pag. 213-sgg.

il nostro testo. « Terra acqua fuoco aria etere animo intelligenza e coscienza, così questa Mia natura è scissa ottuplicemente; inferiore è questa; un'altra sappi ch' Io ho superiore, animante (*jîvabhûtâ*), da cui questo tutto è retto. Di qui trarre principio le creature ritieni (VII. 4-5) », così ad Argiuno dice l'Essere Assoluto per bocca di Krisno, in cui s'era incarnato. Queste parole richiedono un po' di spiegazione. Qui non si fa distinzione di sostanza materiale e spirituale, chè tal distinzione è contraria alla concezione del nostro testo, per il quale anzi il mondo percepibile dai sensi, il mondo finito, non esiste; esso è prodotto dalla *Mâyâ*, magico potere illusorio della divinità, un mero spettacolo, dove tutto è illusione, teatro attori e la rappresentazione del pari, la quale l'Assoluto rappresenta a sè stesso (cfr. The religions of India by A. Barth transl. by Wood, 3.ª Ed. p. 75). Perciò senza distinzione tra materia e spirito troviamo noverati quegli elementi, che noi diciamo materiali, e quelli, che noi diciamo spirituali, cioè terra acqua fuoco aria etere animo intelligenza e coscienza; questi otto elementi formano il sostrato degli esseri contingenti e costituiscono il primo divenire della natura (*prakriti*), vivificata da un principio superiore della natura stessa, il principio della vita, quello che sopra è detto natura animante. In tal modo e fin qui il mondo è una grande collettività vivente, non peranco individuata, e che costituisce quello ch' è propriamente detto l' Oggetto. Da questo provengono le creature singole fruenti di una vita, per quanto illusoria, propria, e ciò avviene coll' intervento del Nume, giacchè « ogni qual volta nasce qualche essere stabile o mobile, ciò proviene dalla unione dell'Oggetto col Conoscitore dell'Oggetto (cioè col Soggetto) (XIII. 26) ». Il divenire dell' Essere Assoluto nell' Oggetto e negli esseri individui è per l' Essere Assoluto l'estrema forma di divenire ed essa è perciò detta Su-

premo-divenuto (*adhibhûtam*) (1), « Supremo-divenuto è l'esistenza distruttibile (VIII. 4) ». Però nella produzione degli esseri individui l'Essere Assoluto non è direttamente il principio attivo, ma è come spettatore; questo sappiamo di bocca Sua, chè è detto: « sotto la Mia sorveglianza la natura procrea insieme le cose mobili e le immobili, con questo impulso il mondo si evolve (IX. 10) ». L'unione poi del Nume coll'Oggetto, detto anche, come abbiamo veduto, corpo dell'Essere Assoluto, avviene pel fatto che « bontà passione tenebra, queste tre qualità (2) sorte dalla natura vincolano nel corpo l'Incorporato incorruttibile (XIV. 5) ». Mediante tale unione « il Signore presiedendo all'udito alla vista al tatto al gusto all'odorato e all'animo percepisce le cose sensibili (XV. 9) »; e con ciò si comprende come il Nume possa essere chiamato il Soggetto; Egli è perciò il Soggetto collettivo dei soggetti individui, chè sono questi i forniti degli organi dei sensi. Nè Egli è solo il Soggetto collettivo come percettore delle cose sensibili, ma anche fonte della vita psichica delle creature, giacchè « nel cuore di ognuno si insedia e da Lui viene la memoria la scienza e il raziocinio (XV. 15) »; e, poichè una parte eterna di Lui nel mondo della vita si fece vita, Egli è anche l'energia vitale delle creature tutte, il supremo motore

(1) Così parmi debbasi tradurre e intendere la parola *Adhibhûtam*, che altri o non traduce o tradcee variamente in modo non conforme al nesso logico di tutta la concezione del Bhg. Del resto l'interpetrazione, da me data, è etimologicamente la più ovvia, giacchè in sanscrito *bhûta* vale *divenuto* e il prefisso *adhi*, come in molti altri composti congeneri, vale *supremo*.

(2) Le tre qualità (*guna*) qui nominate sono le qualità primordiali della natura, comuni a tutte le cose esistenti e delle quali una in esse può anche prevalere. Gli esseri sovrannaturali, cioè gli dei i genî e i demoni, rappresentano d'ognuna di esse il grado più elevato. L'uomo rendendosene scevro diventa identico al Nume, che n'è privo, e con ciò ottiene l'eterna liberazione dalla vita mortale.

del mondo; « lo splendore, che venendo dal sole illumina il mondo intero, e quel ch'è nella luna e quel ch'è nel fuoco è Suo splendore; e compenetrando la terra col suo vigore sostenta le creature e nutrisce le erbe tutte fattosi succo saporoso; fattosi fuoco, pervadendo il corpo degli animali, congiunto alla espirazione ed all'inspirazione, digerisce il cibo (XV. 12-14) ».

4. Ma torniamo alla natura ed alle sue tre qualità. Queste sono così descritte: « La bontà per la sua purezza essendo illuminante e sana vincola coll'attaccamento al piacere e coll'attaccamento alla scienza. La passione ha natura affettiva e deriva da brama e attaccamento; essa vincola coll'attaccamento all'azione l'uomo. La tenebra è sorta dall'ignoranza ed è abbacinatrice di tutti gli uomini; essa vincola colla negligenza colla pigrizia colla sonnolenza (XIV. 6-8) ». Queste qualità derivano dalla natura (XIII. 19), « ognuno involontariamente è spinto ad operare dalle qualità naturali (III. 5) », « conformemente alla propria natura agisce anche il sapiente (III. 33) » e da essa « dipende il frutto delle azioni (V. 14) », il quale consiste nel premio e nel castigo delle azioni stesse. Però anche qui abbiamo la presenza del Soggetto, poichè « lo Spirito stando nella natura fruisce delle qualità nate dalla natura (XIII. 21) », e, determinandosi meglio l'azione della natura e dello Spirito, è detto: « la natura dicesi il movente della attività degli organi dell'azione, lo Spirito dicesi il movente della percezione del piacere e del dolore (XIII. 20) », cioè la natura presiede all'attività della parola delle mani dei piedi dell'ano (cioè dell'apparato digerente) e degli organi genitali, che sono per l'appunto gli organi dell'azione (cfr. Manù II. 89-92), lo Spirito, conformente a quanto abbiamo letto sopra in XV. 9, all'attività degli orecchi della pelle degli

occhi della lingua e del naso, che sono gli organi dell' intelligenza (cfr. Manù, *ibidem*) (1).

5. Così siamo giunti alla fonte del principio etico tra gli uomini. A primo aspetto, poichè è scritto che l' uomo agisce conformemente alla sua natura, che anzi ognuno è involontariamente spinto ad operare dalle qualità naturali, parrebbe venir meno il principio della responsabilità morale e perciò del merito e del demerito, e doversi escludere il premio e il castigo. Ma ciò non è, come si vedrà più innanzi.

Anzitutto bisogna tener presente che l' uomo, in qualunque condizione viva e comunque ei sia, è quel che è in conformità delle azioni da lui compiute in un' esistenza anteriore, per le quali egli rinascendo sale o discende la scala gerarchica degli esseri, giacchè « quando, cresciuta la bontà, l'uomo a morte perviene, allora giunge ai puri mondi dei conoscitori del Supremo: cresciuta la passione, giunto a morte, rinasce nei propensi all'azione; del pari, morendo cresciuta la tenebra, rinasce negli uteri di stolidi (XIV. 14-15) », laonde « in su vanno gli stanti nella bontà, in mezzo stanno i passionali, in giù vanno i tenebrosi stanti nella qualità infima (XIV. 18) ». Dimodochè, se pure è detto che anche il sapiente agisce conformemente alla sua natura, vediamo che la natura in lui, come del resto in

(1) Manù loc. cit. « Gli antichi saggi noverarono undici sensi, ch'io nominerò bellamente per ordine: essi sono detti le orecchie la pelle gli occhi la lingua e il naso per quinto, l' ano gli organi genitali i piedi le mani e decima la voce, fra questi ne chiamano cinque organi dell' intelligenza, cioè le orecchie e i seguenti, cinque chiamano organi dell'azione, cioè l' ano e i seguenti. Undicesimo senso s'ha da riconoscere l' animo partecipante per la sua qualità alla natura di entrambe le serie ». L' animo (*manas*), da non confondersi con l' anima (*âtman*) e del quale qui si tocca, è un senso interno intelligente, il quale mediante i sensi esterni produce la conoscenza degli oggetti esterni che li impressionano, ed è lo strumento per cui si effettua la percezione del dolore e del piacere, nonchè quella delle sensazioni interiori.

ogni altro uomo, è com' egli se l' è fatta colle azioni di una vita anteriore, della quale però non serba ricordo, come neppure delle precedenti a quella, com' è detto in Bhg. IV. 5. In secondo luogo bisogna tener presente in quali limiti è circoscritta l' attività delle qualità naturali, e questi limiti non vincolano l' Io dell' uomo se non in quanto spetta al lato, diciamo così, meccanico dell' azione, la quale necessariamente deve farsi in conformità delle qualità naturali.

L' uomo dunque deve fare l' azione da farsi (III. 19), nè può sottrarvisi, la natura ve lo trascinerebbe suo malgrado (XVIII. 59-60). Così nel Bhg., che s'innesta sul Mahâbhârata (1), vediamo che Argiuno non vorrebbe per pietà verso i suoi rivali, i Dhritarâstridi, combattere contro di loro, perchè uccidendoli verrebbero a mancare gli eterni riti domestici, cioè il culto che ogni uomo deve professare verso i suoi maggiori (I. 40). Ma il Nume lo persuade a compiere il suo dovere di guerriero, chè l' azione, cui la natura obbliga il guerriero, è di combattere ; anche suo malgrado Argiuno combatterà, perciò non deve esitare a uccidere i suoi nemici, giacchè questi non sono già uccisi da lui, ma dal Nume stesso, di cui Argiuno è solo strumento (XI. 33). L' uomo perciò faccia l' azione da farsi, « poichè compiendo un'azione impostagli dalla natura non commette peccato (XVIII. 47) », però rinunci alla mercede (*phalam* lettaralm. frutto) dell' azione, consacrando alla divinità le azioni (III 30, V. 10, ecc.). Per fare ciò deve vincere in sè il Nemico, che nella concezione del Bhg. e degli Indiani non è esterno all'uomo, anzi è in lui stesso. Alla domanda di Ar-

(1) Per intendere come il Bhg. s' innesti sul Mahâbh. e la complessa figura dell' uomo-dio Krisno, uno dei principali eroi mahâbhâratiani e l' incarnazione dell' Essere assoluto del nostro testo, veggasi la bella riduzione in italiano del Mahâbhârata per P. E. Pavolini, Palermo, Sandron, 1902.

giuno « Ma da che spinto l' uomo commette peccato, pur non desiderandolo, sospinto quasi con forza? », il Nume risponde: « Questo è il desiderio, quest'è l'ira, derivante dalla qualità della passione; questo ritieni quaggiù per Nemico.... I sensi l' animo l'intelligenza diconsi sua sede, per mezzo loro esso, avvolgendo la scienza, abbacina l'uomo. Perciò tu frenando dapprima i sensi, respingi questo Malvagio,.... trovando appoggio in te stesso per te stesso annienta il Nemico intrattabile, che si presenta sotto forma di desiderio (III. 36-43) ». L' uomo dunque, se anche è spinto ad operare dalle qualità della natura, può però far prevalere, colla partecipazione sua libera all'azione, una delle tre qualità per opera propria, tant'è ch' è detto « vinta la passione e la tenebra, rimane la bontà; vinta la bontà e la tenebra rimane la passione; del pari, vinta la bontà e la passione, rimane la tenebra (XIV. 10) ». Non solo, ma escludendo la partecipazione sua libera all' azione, questa rimane puramente corporale, e in tal caso « chi non nutrendo speranze, frenando i pensieri, lasciando ogni aiuto esterno fa azione soltanto corporale non commette peccato (IV. 21) ». Inoltre può anche annientare in sè le tre qualità e avviarsi alla suprema felicità, ch'è l' estinzione nel Nume *(brahmanirvânam* o *nirvânam)*, giacchè « l' uomo, superate queste tre qualità derivanti dal corpo, liberato dalla nascita dalla morte dalla vecchiaia e dal dolore (cioè dalla palingenesi), consegue l' immortalità (XIV. 20) ». Di qui il consiglio dato ad Argiuno di « diventare senza le tre qualità (II. 45) », e per ciò ottenere bisogna ricorrere alla scienza, giacchè « quaggiù non si conosce mezzo di santificazione equivalente alla scienza, e lo trova da per sè in sè col tempo il perfetto nella devozione (IV. 38) ». Essa è un dono del Nume, il quale « penetrando nell'animo dei devoti che Lo amano (ond' è detto di sopra che questi lo trovano in sè), disperde

le tenebre sorte dall'ignoranza colla luminosa lampada della scienza (X. 11) », e consiste nel vedere « una sola illabile entità non differente in tutte le differenti creature (XVIII. 20) », cfr. inoltre XIII. 7-11.

6. Abbiamo per sommi capi veduto che dall'Essere Assoluto è emanato l'universo, il quale è il Suo divenire molteplice, che le creature contingenti sono da Lui prodotte in virtù del Suo mistico potere della illusione (*mâyâ*), laonde esse non hanno esistenza reale ma solo apparente, e che l'Essere Assoluto e il mondo sono un'unica entità costituente l'Uno-tutto; vediamo ora di conoscerlo più da vicino nelle sue molteplici emanazioni.

Questo mondo contingente é transeunte, l'Essere, che lo ha emanato e lo sostenta, lo riassorbirà di nuovo, giacchè egli è « il sostentatore delle creature, divoratore e generatore (XIII. 16) »; ma, dileguato che sarà questo mondo, non è da credere che più non vi saranno altri mondi; altri già furono, altri saranno poi. Giorno di Brahmâ appellasi il periodo in cui esiste un mondo, notte quello in cui non esiste. « Il giorno di Brahmâ ha per confine mille età. Dall'Impercepibile le cose percepibili derivano al giunger del giorno, al giunger della notte si dissolvono nel così detto Impercepibile. E questa moltitudine di creature via via divenendo si dissolve al giunger della notte, spontanea si presenta al giunger del giorno (VIII. 17-19) ». E inoltre: « tutte le creature tornano nella mia natura al finire di un periodo del mondo, di nuovo al principio di un periodo del mondo Io le emetto. Alla Mia natura attenendomi emetto via via questa moltitudine di creature spontaneamente in forza della mia natura (IX. 7-8) ».

Nel mondo l'Essere Assoluto « è compenetrato nelle sue emanazioni (X. 6) », in Lui « questo universo è allacciato, come in un filo schiere di perle (VII. 7) », è Lui che « fa

muovere tutte le creature come messe su un congegno (cioè come fantocci meccanici) mediante l' illusione (XVIII. 61) » Le creature anzi sono varie emanazioni, varie forme di Lui stesso, ed Egli è in modo eminente nelle cose più eminenti, giacchè Egli dice: « tra gli Adityi (1) sono Visnù, tra le stelle il sole radioso, Marîci tra i Maruti (2), tra i pianeti la luna, tra i Vedi il Sâmavedo, tra gli dei Indro, (3) tra i sensi l'animo (4), tra le creature la coscienza, tra i Rudri (5) Çivo, Kubero (6) tra i Yaksi e i Raksasi, tra i Vasu (7) il Fuoco, Merù (8) tra i monti, tra i sacerdoti primo riconoscimi qual Brihaspati (9), tra i duci d'eserciti sono Skando (10), tra i laghi l'oceano, tra i Veggenti sono Bhrigu (11), tra le voci l' unico monosillabo OM (12), tra i sacrifici la preghiera, tra le cose immobili il Himâlayo, il fico religioso tra tutti gli alberi, ecc. ecc. Non

(1) Adityi sono dei che presiedono a ciascun mese dell' anno, altrettante personificazioni del Sole, e d' essi Visnù è il capo.

(2) I Maruti sono genî personificanti le procelle dell' atmosfera.

(3) Indro, il dio più popolare degli Indiani, è detto il re degli dei; questi sono inferiori alla Triade Brahmâ-Visnu-Çivo.

(4) Per l' animo veggasi il luogo di Manû citato sopra.

(5) I Rudri, cioè gli urlanti, sono personificazione degli dei della tempesta.

(6) Kubero è il dio delle ricchezze, di cui i Yaksi e i Raksasi sono i custodi.

(7) I Vasu, cioè i buoni, sono otto genî divini operanti nell'aria e di cui il Fuoco è il capo.

(8) Merù, altissimo monte favoloso nel centro della terra, è la sede degli dei.

(9) Brihaspati, dio della preghiera e del sacrificio, rappresenta già nel Rigvedo la classe intera dei sacerdoti, come dimostra il Dr. Carlo Formichi in Le dieu Brihaspati dans le Rigveda, Paris, 1898.

(10) Skando, figlio di Çivo, è il dio della guerra.

(11) Bhrigu è il capo dei Grandi-Veggenti, antichi sapienti insigni per pietà.

(12) La sillaba OM (da *aum*) premettesi alle preghiere e rappresenta i tre Vedi e le divinità della triade indiana.

c' è termine alle mie celesti emanazioni; questa esposizione delle mie emanazioni fu da Me detta a mo' d' esempio. Qualunque essere siavi eccellente bello e forte, sappi ch' è sorto da una parte della Mia energia (X. 21-26 .... 40-41) » Egli è anche la somma delle qualità delle creature, delle energie tutte del creato: « Io sono il sapore nell' acqua, lo splendore nel sole e nella luna, la parola mistica in tutti i vedi, il suono nell' etere, la virilità negli uomini, il buon odore nella terra, il calore nel fuoco, la vita in tutte le creature e la penitenza nei penitenti. Sappi ch' Io sono il seme perpetuo di tutte le creature, Io sono l' intelligenza degli intelligenti, l' energia dei valorosi. E Io sono la forza dei forti spoglia di desiderio e di passione, nelle creature il legittimo amore sono (VII. 8-11) ». Che più? Egli dicendo ad Argiuno: « vedi oggi riunito il mondo tutto colle cose mobili ed immobili nella Mia persona (XI. 7) », gli dà l' occhio celeste, cioè la divina visione, acciocchè Lo possa vedere nel suo vero aspetto. In questo Egli è rappresentato allegoricamente e, diciamolo pure, in modo mostruoso, come la sintesi e delle creature e del creatore: « l' onni-meraviglioso dio onnifronte splende come mille soli, in Lui è riunito il mondo tutto benché distribuito molteplicemente, nella Sua persona sono gli dei tutti e le differenti schiere delle creature. Ha mille braccia petti occhi gambe e piedi, da ogni parte è infinitiforme, non ha termine non mezzo non principio, ha per occhi la luna e il sole, riscalda col suo calore il tutto, arde, è multicolore, tocca il cielo, lo spazio tra il cielo e la terra e le regioni tutte sono riempite da Lui solo. In Lui sta il signore Brahmâ stante sul seggio di loto e i Veggenti tutti e i serpenti celesti, gli dêi i genì i demoni lo guardano meravigliati tutti. Nelle sue bocche fiammanti e dai molti denti sporgenti gli uomini si cacciano a morte con grand' impeto ed Ei divora gli uomini dando colle sue lingue leccate in giro

(XI. 9-49 *passim.*) ». Argiuno nel mirare l'aspetto terribile del Nume, che neppure gli dei, benché desiderosi, possono vedere (X. 52), invaso da stupore e da sgomento Lo prega di ripigliare la placida forma di prima e il Nume lo compiace ridiventando Krisno. Questi, come già abbiamo veduto, è un eroe del Mahâbhârata, nel qual poema figura come principe dei Yâdavi e alleato e consigliere dei Panduidi nella loro lotta, per riconquistare la loro parte del regno, contro i cugini, i Dhritarâstridi. In lui si è incarnato il Nume, ovverosia quegli che, secondo il Bhg., nella religione positiva è il Nume, cioè Visnù. L'umanazione del Nume prende in India il nome di discesa (*avatâras*), e la ragione delle sue discese, ché furono già molte, è detta da Krisno stesso: « Molte sono le nascite Mie trascorse e le tue, o Argiuno: Io le conosco tutte, e tu non le conosci. Benché Io sia increato incorruttibile e benché signor delle creature, perché signoreggio la mia natura, nasco in grazia del mio potere della illusione. Ogni qualvolta languore della rettitudine avviene e soverchiamento delle iniquità, allora io procreo me stesso. A salvazione dei buoni e a perdizione dei malvagi per ristabilire la rettitudine nasco di età in età (IV. 5-8) ». In tal modo la speculazione più alta, che assurge ad una concezione filosoficamente sublime della divinità, si concilia anche coll'antropomorfismo della rappresentazione del Nume e colle esigenze popolari di una religione positiva.

7. Gli antichi dei (*devâs*) dell'India Rigvedica e quelli sorti od attestatici posteriormente sono accolti dal Bhg. come esseri celesti, secondo suona il loro nome, e fruenti della esistenza illusoria di tutte le altre creature, le quali al pari di essi (1) sono emanate dal Nume, ch'è pur detto dio degli

(1) Già nel Çatapatha-Brâhm. XIV. 4. 1. 1. si dice che gli dei e i demoni (*asurâs*) sono emanati dal Signore delle creature: *dvayâ ha prajâpatyâh edvâç câsurâç ca.*

dei (*devadevas*, X. 15). Non solo, ma poichè il Nume è impercepibile e incogitabile e perchè « di mille uomini uno appena si sforza alla perfezione e di mille che si sforzano e si sono resi perfetti uno appena Mi conosce veramente (VII. 3) », Egli gradisce pure l'adorazione a Lui fatta sotto queste sue forme d'emanazione, perchè « quelli pure che pii altre divinità adorano forniti di fede, Me pure adorano, ma non secondo il rito, giacchè Io di tutti i sacrifici fruitore e signore sono, ma non Mi conoscono secondo la verità, laonde essi cadono ([cioè ridiscendono dal cielo sulla terra rinascendo, di che diremo] IX. 23) » e consiglia al sapiente, che solo può conoscerlo, di non turbare la coscienza di quelli, i quali per la loro ignoranza non possono assurgere alla Sua conoscenza, « il sapiente non generi scissione d'opinioni tra gli ignoranti (III. 26) »; costoro « si accostano ad altre divinità, appigliandosi a questa o quella norma, forzati dalla propria natura. Chiunque qualunque forma di divinità onorando con fede desidera adorarla, di lui la ferma fede Io compio. Egli di tal fede fornito brama di propiziarsi quella forma e ne ottiene i desideri onesti da me compiuti (VII. 20-22) ». Pertanto qualunque divinità uno adori, adora, benchè inadeguatamente, il vero Nume; anche le divinità hanno un'esistenza, per quanto illusoria, propria; esse sono emanazioni del Nume e partecipano delle tre qualità derivanti dalla natura, giacchè « non c'è in terra e anche in cielo tra gli dei essere che sia esente da queste tre qualità derivanti dalla natura (XVIII. 40) (1) »,

(1) Secondo il Codice di Manù (XII. 50. 47 44) gli esseri sovrannaturali rappresentano il grado più elevato delle tre qualità; Brahmâ e gli dei superiori il grado più elevato della bontà; i Gandharvi, i Guhyaki, i Yaksi, i genî formanti il corteo degli dei e le Apsarase (ninfe celesti) quello della passione; i Râksasi e i Pisâci quello della tenebra. In conformità, ma con altra classificazione, dice il Bhg. : « I buoni sacrificano agli dei, i passionali ai Yaksi e ai Râksasi, i tenebrosi ai trapassati, e alle schiere delle larve (XVII, 4) ».

esse noi troviamo noverate tra le varie forme del Nume in Bhg. XI. 9-49, e tra esse Visnù è il Nume stesso imperfettamente conosciuto e che il sapiente deve riconoscere per il Tutto (VII. 19) (1). Abbiamo perciò due religioni, l'una superiore, che ha per oggetto l'Essere Assoluto, religione praticabile da pochi, dai veri saggi, e che conduce l'uomo all'estinzione nel Nume (*brahmanirvânam*), l'altra inferiore, che ha per oggetto gli dei e per rito il sacrificio, la quale tutti gli uomini devono praticare, che ha praticato in esistenze anteriori anche il sapiente per ottenere la propria elevazione, e che fu istituita dal Nume stesso. « Insieme col sacrificio creando le creature una volta disse il Signor delle creature: Con esso vi propagherete, esso per voi sia la Vacca dei desideri (cioè: esso vi appaghi i desiderî); con esso sostentate gli dei, gli dei vi sostentino; a vicenda sostentandovi il sommo bene conseguirete. I desiderati cibi per certo vi daranno gli dei sostentati coi sacrifizi; chi mangia dei cibi dati da loro senza prima darne ad essi (mediante il sacrifizio) per certo è ladro. I buoni, che mangiano dei resti del sacrifizio sono liberati da tutti i peccati; si cibano invece di peccato i malvagi, che cuocono solo per sè (II. 10-13) ». E inoltre: « quei che bramano il successo delle azioni sacrificano quaggiù alle divinità, giacchè nel mondo umano presto avviene il successo generato dalle azioni (IV. 12) », e « questo mondo non è di chi non sacrifica (IV. 31) », dice il Nume stesso. Ciò posto, vediamo ora in quali rapporti l'uomo sta cogli dei e col Nume.

(1) Nel seno del Brahmanesimo, il quale, senza escludere gli dei inferiori, ammette la fede in un dio supremo uno in tre persone (Brahmâ dio creatore, Visnù dio conservatore, Çivo dio distruttore), sorsero ben presto parecchie sette religiose, tra le quali le più importanti sono quelle dei Visnuiti (*Vâisnavâs*), che credono Visnù il superiore tra le tre persone, e dei Çivaiti (*Çâivâs*), che credono Çivo superiore. Il Bhg. è evidentemente ispirato al più puro Visuismo.

8. Gli uomini, che sono sulla terra, sono già nati altre volte, benchè delle nascite precedenti non serbino ricordo (IV. 5), e altre nasceranno, perchè « del nato certa è la morte e certa è la nascita del morto (II. 27) », fino a che non ottengano l'estinzione nel Nume. L'ordinamento castale è accolto nel Bhg., dal Nume « le quattro caste furono create secondo la partizione delle qualità e delle azioni (IV. 12) » e « dei brahmani dei guerrieri dei popolani nonchè dei servi le azioni da farsi sono distinte secondo le qualità derivanti dalla natura (XVIII. 41) ». In qualunque condizione l'uomo nasca, in essa nasce in virtù delle azioni sue nella esistenza anteriore; egli può bensì colle azioni sue in questa vita procurarsi in una futura nascita una esistenza superiore o inferiore all'attuale, però sulle disposizioni sue a fare il bene o il male in questa vita influiscono le azioni da lui fatte nella esistenza anteriore, onde è detto che « due sorta di nascite delle creature sono in questo mondo, la divina (quella cioè che dispone l'uomo a bene meritare onde salire la scala gerarchica delle creature) e la demoniaca (cioè quella che dispone l'uomo a discendere per le sue azioni cattive la scala gerarchica delle creature (XVI. 6) ». I malvagi poi « nei pellegrinaggi di corpo in corpo sono dal Nume gettati incessantemente in uteri demoniaci (cioè fatti nascere con disposizioni malvagie e in condizioni via via inferiore). Pervenuti in utero demoniaco gli stolti di nascita in nascita, senza conseguire il Nume, percorrono l'infima via (XVI. 19-20) », cioè giungono all'inferno (1). Ma che vi conduce? « Triplice è la porta dell'in-

(1) L'Inferno (*narakas*), come neppure del resto il paradiso, presso gli Indiani non è eterno. Essendo finita l'azione, buona o cattiva che sia, dell'uomo, essere finito pur egli, finito dev' essere il premio e il castigo. Perciò è detto in Manû (XII 54); « i grandi peccatori, dopo aver passato molte serie di anni nei terribili inferni (Manû ne novera molti), al loro termine ottengono questi pellegrinaggi », e continua nei distici seguenti noverando

ferno, rovinosa all'Io, il desiderio, l'ira e l'avarizia (XVI, 21) ». Però « l' uomo liberato da queste tre porte procura il suo meglio, quindi percorre la via suprema (XVI. 22) », la quale non é contesa neppure al malvagio, ché, dice il Nume, « anche se uno malvagio venera Me, altri non venerando, costui per certo s' ha da stimare buono, giacchè egli ha buon proposito; presto diviene giusto e perpetua tranquillità raggiunge. Questo riconosci. chi Mi venera non perisce. Giacché a me ricorrendo, quelli che anche fossero usciti dall' utero del peccato, donne, popolani e servi, vanno per la somma via. Che poi i brahmani santi e i pii re-asceti? (IX. 30-33) ». La cosa è dunque tanto più agevole ai buoni, i quali in premio delle loro buone azioni ottengono il paradiso e rinascendo hanno disposizione a salire più su fino al Nume. Il paradiso (*svargas* cielo) è la sede degli dei, « ai quali giungono quelli che fanno voto agli dei (IX. 24) », ma tal premio è finito perché finito è il merito degli adoratori degli dei, laonde, consumato il merito della virtù, i buoni rinascono con disposizione a conoscere il Nume e a raggiungerlo. « I conoscitori dei tre Vedi, bevitori di soma (1) (così sono chiamati gli adoratori degli dei) purificati dai peccati con sacrifici sacrificando implorano da Me la via del cielo. Essi, giungendo al santo mondo di Indro, godono in cielo dei celesti gaudi degli dei. Essi dopo aver goduto il gran mondo del cielo, consumato il premio della virtù, entrano nel mondo dei mortali. Così andando dietro alla religione dei tre Vedi, desiderosi del piacere, ottengono di andare e venire (IX. 20-21) ». Però neppure tornando a rinascere il buono ottiene d' un tratto la conoscenza del Nume e la costanza nella

gli animali e gli uomini di vile condizione, in cui rinascono, scontate le pene dell' inferno, i grandi peccatori.

(1) Soma dicesi la sacra bevanda fatta (oggi) col succo dell' *Asclepias acida* e che mescolata col latte od altro serve per ravvivare la fiamma del sacrificio ed è assaggiata dagli stessi sacrificanti.

devozione a Lui, chè, ardua è la via dell' impercepibile, è detto in Bhg. XII. 5. Pertanto « ottenendo i mondi dei ben-opranti (cioè il paradiso) dopo avervi abitato infiniti anni, in casa d' uomini santi e illustri chi è caduto nella devozione rinasce, oppure nella famiglia di asceti saggi, e una cosiffatta nascita nel mondo è la più difficile ad ottenere. In essa ottiene il conseguimento della scienza, che aveva nel corpo anteriore, e con ciò può sforzarsi di più nella perfezione. Dalla precedente applicazione invero egli è trascinato anche senza volerlo, e, pur desiderando solo di conoscere la devozione, trascende la sacra scrittura. Con sforzi poi sforzandosi l' asceta, purificato dai peccati, da molte nascite fatto perfetto, percorre quindi la somma via (VI. 41-45) ». Laonde il culto professato agli dei procura felicità labile (vedi sopra IX. 20-21), ma è per l' uomo mezzo di elevazione (vedi sopra VI. 41-45). Insufficiente alla vera felicità dell' uomo è dunque la religione dei tre Vedi, che per gli Indiani sono per così dire la Bibbia della loro religione, e di essi il Bhg. mostra di tenere poco conto (II. 42-46), come pure tiene in poco conto gli adoratori degli dei, perchè « finito è il premio di questi poco-intelligenti (*alpacetasâm*), i sacrificatori degli dei giungono agli dei, mentre i Miei adoratori a Me (VII. 23) ». In che dunque consiste la vera religione e in che la suprema felicità, cui essa conduce? Già abbiamo veduto che il desiderio è il nemico dell' uomo (1); egli sacrificando agli dei o per aver beni terreni o per conseguire la felicità labile del paradiso, ottiene di andare e venire, cioè di rinascere indefinitamente; « scienza è invece il considerare come miseria e colpa la nascita la morte la vecchiaia

(1) Nel Mahâbhârata XIII. 7878 si dice: « come un sarto mediante l'ago assicura il filo in una veste, così il filo dell' esistenza viene assicurato dall' ago del desiderio », perchè mediante il desiderio l' uomo passa di una in altra nascita, rinunciandovi, cessa questo pellegrinaggio, in cui consiste l'infelicità dell'uomo

e la malattia (XIII. 8) », perciò l'uomo deve liberarsi dal vincolo della palingenesi e ciò ottiene col rinunciare alla mercede delle azioni, giacchè « i saggi devoti nello spirito lasciando il frutto delle azioni, liberati dal vincolo del nascere, raggiungono la sede della salute (II. 51) ». L'uomo perciò deve frenare i suoi sensi e i suoi pensieri, essere scevro di desideri, libero da ogni passione e senza attaccamento a veruna cosa, domare sè stesso, rinunciare al frutto delle azioni consecrandole al Nume e in Lui vedendo lo scopo supremo, superare le tre qualità derivanti dal corpo, godere del bene di tutte le creature, cancellare i suoi peccati, recidere i suoi dubbi, procurarsi colla devozione e colla contemplazione la vera conoscenza del Nume, la quale già abbiamo veduto in che consiste, (Bhg. *passim*) e allora « conosciuto quanto grande e qual Egli sia veramente, in Lui penetra subito (XVIII. 36) ». Così chi a Lui pensando nel tempo della morte, lasciato il corpo, se ne va, passa nel Suo essere (VIII. 5) e a Lui venendo, nuova nascita, sede di dolore e caduca, non ottiene il magnanimo giunto a somma perfezione (VIII. 15). In tal modo colla estinzione nel Nume (*brahmanirvânam*) l'anima dell'uomo consegue immortalità indefettibile (II. 15, XIV. 20. 27), la vera salute (II. 51), che consiste nel non rinascere mai più (V. 17). Ma tale cessazione della esistenza individuale non implica la sua distruzione totale, l'anima penetra nel Nume (IV. 10, VI. 5. XVIII. 55), cioè si estingue nel Nume divenendo Nume (V. 24).

ORESTE NAZARI.

NOTA

sul canone del Metodo indiretto di Differenza

di J. S. Mill.

L'esclusivo empirismo, a cui è informato tutto o quasi il Sistema di Logica deduttiva e induttiva di John Stuart Mill, non fece velo a nessuno dei critici. Pensatori come l'Ulrici e il Bonatelli, che all'esperienza, fonte di cognizione, intendono di assegnare solo quella parte che ad essa è propriamente dovuta, riconobbero in più occasioni e di buon grado che il merito di aver esposto con precisione e chiarezza la Logica induttiva spetta, più che a Bacone Comte Whewell Herschel, al fondatore dell' utilitarismo moralizzato (1). Ed oggi non c' è autore di Logica, che non si studi di riprodurre nel suo trattato e di illustrare con esempi i canoni di ricerca sperimentale, a cui il Mill diede durevolmente il suo nome, e che formano del procedimento induttivo uno dei sussidî più preziosi e fecondi.

I canoni induttivi del Mill sono, com'è noto, cinque; ma i trattatisti ne spiegano ed esemplificano, in generale, quattro. Solo qualcuno — ricordo il Bonatelli (2) e il Masci (3) — ne

(1) ULRICI, in Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik, N. F., Bd. XXI; BONATELLI, *Intorno al Sistema di Logica dedutt. e indutt. di J. S. Mill*, in Rivista Bolognese di scienze, lettere, arti e scuole, Anno I (1867), vol. II, fasc. VI, p. 601. — DEL B., v. ancora gli *Elementi di Psicologia e Logica*, Padova, Fr. Drucker, 1900, 3ª ed., p. 359 sgg.

(2) BONATELLI, rispettivamente a pag. 594 e 360 delle opp. citate.

(3) MASCI, *Elementi di Filosofia per le scuole secondarie*, vol. I. Logica, Napoli, Pierro, 1899, pag. 414.

cita un quinto; e mentre, nell'enunciare gli altri quattro, anche i due dottissimi uomini si servono letteralmente del dettato del Mill, modificano quello del quinto canone in un modo, che non credo del tutto ozioso rilevare.

Il canone a cui qui si accenna è precisamente quello che il Mill denominò canone del Metodo unito di Concordanza e Differenza o Metodo indiretto di Differenza, e che per ciò cade terzo subito dopo il canone del Metodo diretto di Differenza.

Questo Metodo, ossia il Metodo di Differenza diretto, è certamente il mezzo più efficace di ricerca sperimentale, come quello che, convertendo la prova di connessione in prova di causazione, conferma e dà valore scientifico al Metodo di Concordanza. Ma il ricorrere ad esso non è sempre possibile. Può cioè accadere che allo sperimentatore non sia dato di eliminare direttamente da qualcuno dei vari gruppi di antecedenti del fenomeno preso a studiare la circostanza, che egli, per la previa applicazione del Metodo di Concordanza, presume sia la causa prossima o uno degli elementi della causa del fenomeno stesso. In questo caso, che è frequente, occorre far uso del Metodo di Differenza indiretto, il cui canone, dice il Mill, può essere formulato nel modo seguente: Se due o più casi, in cui il fenomeno avviene, hanno soltanto una circostanza comune, mentre due o più casi, in cui quello non avviene, nulla hanno di comune eccetto che l'assenza di questa circostanza; la circostanza, in cui solamente le due serie di casi differiscono, è l'effetto o la causa, o una parte indispensabile della causa, del fenomeno (1).

*
* *

Canone, sulla cui esatta accezione non può sorgere dubbio.

(1) MILL, *A system of logic ded. and induct.*, London, Parker S. and Bourn, 1862, V^a ediz., vol. I, p. 435. Cfr. pure la versione francese del Peisse, Paris, De Ladrange, 1866, (vol. I, p. 436, fatta sulla VI^a ediz. inglese.

I casi (instances) della serie positiva hanno di comune fra essi soltanto la presenza di una circostanza, mentre quelli della serie negativa hanno fra essi di comune soltanto l'assenza della medesima circostanza; e in un'unica circostanza i casi della seconda serie differiscono da quelli della prima. In altri termini, i casi della seconda serie, differenti fra loro, sono corrispondentemente uguali ai casi della prima, eccetto che in questi la circostanza *A*, che si presume causa o una parte indispensabile della causa di *a*, è presente, mentre in quelli è assente.

Ma al Bonatelli non piacque, e neppure al Masci, in tutto la forma onde il Mill espresse il suo principio. Dirò meglio: il Masci, per dissipare il dubbio sollevato molti anni fa dal Bonatelli ed impedire ogni non precisa interpretazione del pensiero del Mill, credette necessario di modificare il dettato del filosofo inglese in questo senso: Se due o più casi, nei quali il fenomeno ha luogo, hanno una sola circostanza comune, e due o più casi, *simili ai primi*, nei quali non ha luogo, non hanno di comune che l'assenza di questa circostanza; questa circostanza ecc. ecc. (1). Modificazione, dico, che il Bonatelli pensava d'introdurre, se non con la locuzione semplice del Masci, fin da quando nella Rivista Bolognese pubblicò una larga e dotta esposizione critica del Sistema di Logica dello Stuart Mill. Perchè ivi, e più tardi ne'suoi Elementi di Logica, egli proponeva che la regola stabilita dal Mill fosse formulata così: Se due o più casi, in cui un dato fenomeno *(a)* si avvera, hanno comune una sola circostanza (*A*), mentre due o più casi, in cui quello non si avvera, *non hanno comune l'assenza di verun altro fra gli antecedenti di* a, *tranne quella di* A; questa circostanza ecc. ecc. (2).

(1) Masci, op. e l. cit.
(2) Bonatelli, op. e l. cit.

Insomma, il Bonatelli e il Masci, pure accettando dal positivista inglese il canone del Metodo indiretto di Differenza, desiderarono che alla sostanza rispondesse esattamente la forma; ossia che fino nella prima parte del canone fosse nettamente dichiarato ciò che nella seconda è contenuto: norma questa, che ogni scienzato è bene segua con rigore nella enunciazione de' suoi principî.

*
* *

Ciò posto, non v' ha dubbio che, tanto per l' autore del canone quanto pei suoi due interpreti, i casi della seconda serie, se i primi siano, mettiamo, (*ABC*, *abc*) (*ADE*, *ade*) (*AFG*, *afg*), saranno (— *ABC*, — *abc*) (— *ADE*, — *ade*), (— *AFG*, — *afg*); uguali, cioè, ripeto, corrispondentemente ai primi eccetto che nella presenza di (*A*, *a*). Senonchè l'osservatore fa uso, come si è detto, del Metodo indiretto di Differenza quando non possa sopprimere direttamente da qualcuno dei vari gruppi di antecedenti di *a* la causa di *a*. Ora, data una serie di antecedenti corrispondentemente uguali, assente *A*, ai primi, la soppressione di *A* è già, a parer mio, un fatto compiuto, e soddisfatta così rigorosamente la condizione richiesta dal canone del Metodo di Differenza diretto. Ad ogni modo, mi si obbietterà, la soppressione della causa di *a* non è mai una soppressione diretta: gli antecedenti della seconda serie sono sì, escluso *A*, corrispondentemente uguali agli antecedenti della prima, ma non quelli della prima serie, escluso *A*. È vero, ma il caso è poi oltre modo raro. È oltre modo raro, che lo sperimentatore abbia a disposizione sua gruppi di antecedenti concordanti tutti in un' assenza, e nel resto corrispondentemente uguali a casi concordanti in una presenza.

Non corrispondentemente uguali, dirà altri, ma simili. Questo

in fatto suggerisce la modificazione del Masci. Il quale però non omette di dire che le coincidenze negative della forma (— *AGH*, — *agh*), (— *ALM*, — *alm*) non proverebbero nulla, e che gli schemi dati dal Mill, e da lui stesso riconosciuti come esatti, sono (*ABC*, *abc*) e (*BC*, *bc*). Tuttavia subito dopo egli ci offre questo esempio. Suppongasi, egli dice (1), che sia reso probabile da una serie di esperienze di concordanza positiva, che il vetro, la resina, l'ambra, la ceralacca stropicciate attraggono i pezzettini di carta e le pagliuzze, perchè sono cattivi conduttori dell'elettricità. Sopprimere questa proprietà da quelle sostanze non è possibile. Cerchiamone quindi altre, sulle quali lo strofinio non produce il medesimo effetto. Se queste nuove sostanze, p. es. i metalli, che sono buoni conduttori dell'elettricità, non acquistano con lo strofinio la proprietà attrattiva delle sostanze da prima osservate, diremo con maggiore certezza che l'essere cattivi conduttori dell'elettricità é causa della proprietà attrattiva.

Ora, dov' è in questo esempio, non dico la corrispondente uguaglianza, ma la corrispondente somiglianza degli antecedenti delle due serie, simili in tutto tranne che nella presenza e nell' assenza di *A* ?

Non aveva dunque torto in certo modo, a mio avviso, il Bonatelli di preferire agli schemi del Mill questi tre altri: (*BCH*, *bch*), (*DEL*, *del*), (*FGM*, *fgm*): concordanti tutti in questo, che non hanno (*A*, *a*), ed uguali corrispondentemente a quelli della prima serie, ma non così, che escludano affatto nuovi elementi. La quale aggiunta è però tale, che contrasta con la seconda parte del canone; ossia con quella parte, in cui è detto esplicitamente che *le due serie dei casi differiscono solamente in una circostanza*, e che nessuno dei critici pensò di modificare.

(1) MASCI, op. cit., p. 415.

* * *

Due parole ancora. Le coincidenze negative della forma (— *AGH*, — *agh*), (— *ALM*, — *alm*), asseriscono d'accordo il Bonatelli e il Masci, non provano nulla, perchè le coincidenze puramente negative sono inescogitabili, infinite. Ma molte, certo più d'una, possono essere pure, credo io, le coincidenze positive della forma (*ABC*, *abc*), (*ADE*, *ade*), (*AFG*, *afg*). Questi casi coincidono manifestamente nella presenza della circostanza *A*; ma ciò non esclude che possano coincidere anche nella presenza di altre circostanze, che l'osservatore non conosce o non avverte. La certezza, insomma, che la circostanza *A*, in cui i tre gruppi di antecedenti della prima serie coincidono, è l'unica circostanza ad essi comune, non è punto assoluta; che è come dire che la supposizione che — *A* sia l'unica coincidenza degli antecedenti della seconda serie ha, propriamente parlando, un valore molto analogo a quella che *A* sia la circostanza sola in cui coincidono gli antecedenti della prima.

In sostanza, in che consiste il cosidetto Metodo di Differenza indiretto? Esso non consiste che in un duplice uso del Metodo di Concordanza. Esamino da principio diversi casi, in cui il fenomeno *a* si avvera, e trovo, per quanto mi è dato di osservarlo, che *concordano* tutti solamente nella presenza dell'antecedente *A*, solo in questa. L'accertamento di questa coincidenza è già un risultato molto notevole, ma non ha valore di prova. Converrebbe che io potessi da qualcuno dei vari gruppi di antecedenti separare *A*, e vedere se, escluso *A*, *a* non si avvera. E ciò potrei fare, se il fenomeno *a* fosse determinato dall'azione di un solo antecedente, non già da un complesso di antecedenti, per se stessi inseparabili. Mi rivolgo allora ad altri casi, in cui *a* non avviene, e trovo, per quanto mi è dato di osser-

varlo, che *concordano* tutti solamente nell'assenza dell'antecedente A, solo in questa. E conchiudo, con certezza molto approssimativa, che a è effetto di A, o che A è la causa, o una parte indispensabile della causa di a.

Non è dunque il Metodo di Differenza propriamente detto che io ho qui applicato nella ricerca della causa del fenomeno a, bensì il Metodo di Concordanza; ma due volte, ossia successivamente a due serie di casi distinte. E questa duplice applicazione del Metodo di Concordanza mi ha indotto a quello stesso risultato, a cui il Metodo di Differenza diretto, se di questo avessi potuto far uso. In ciò appunto il Metodo di Differenza indiretto partecipa in certo modo della natura del Metodo diretto di Differenza.

La quale considerazione, aggiunta a quella che riguarda i vari gruppi di antecedenti della seconda serie, dei quali, ripeto, non conviene dire se saranno per essere, escluso A, o corrispondentemente uguali, o tutti diversi, o in parte uguali e in parte diversi da quelli della prima, potendosi in realtà verificare, più o meno facilmente, l'una o l'altra condizione, mi spingerebbe a tentare, se mai, del terzo canone induttivo di J. S. Mill questa modificazione: Se due o più casi, in cui il fenomeno si avvera, hanno comune una sola circostanza, mentre due o più casi, in cui quello non si avvera, nulla hanno di comune eccetto che l'assenza di questa circostanza; la circostanza in cui solamente *i casi delle due serie concordano* è l'effetto o la causa, o una parte indispensabile della causa, di quel fenomeno.

Padova, 1903.

A. GNESOTTO.

RASSEGNA PEDAGOGICA

W. SCHUPPE: **Was ist Bildung?**. — Berlin, 1900.
G. CORDES: **Psicologische Analyse der Thatsache der Selbsterziehung**. — Berlin, 1898. — A. HUTHER: **Die psychologische Grundlage des Unterrichts**. — Berlin, 1899. — W. S. MONROE: **Die Entwickelung des sozialen Bewustseins der Kinder**. — Berlin, 1899. — A. MESSER: **Die Wirksamkeit der Apperception in der persönlichen Beziehungen des Schullebens**. — Berlin, 1899.

L'opuscolo dal titolo *Was ist Bildung?*, rispondendo a una petizione per l'ammissione dei licenziati dal *ginnasio reale* agli studî giuridici, fa una calorosa difesa del *ginnasio umanistico*, come scuola unica preparatoria agli studî superiori. Calorosa difesa, quantunque gli argomenti addotti fossero già in gran parte conosciuti. Ciò che di buono e di solido in favore del *ginnasio umanistico* si poteva dire, fu detto, o io mi sbaglio, oramai; e nella ricerca del nuovo ci si risente lo sforzo e l'artificio.

L' A., bisogna dargliene merito, rifugge dalle industri e punto persuasive lambiccature, e giustamente insiste sugli argomenti più efficaci a difendere la sua tesi. Non si può dire per altro che si sia adoperato a mettere nella giusta luce quella o quelle degli avversari.

In fondo l'A. si diparte da un principio herbartiano, quando sostiene che la coltura generale, se di coltura generale si ha a parlare, deve condurre a una veduta generale del mondo. Ora, al mondo non vi hanno solo esseri e fatti materiali, ma anche esseri coscienti e fatti che sono le manifestazioni di quest'esseri. Di quì la convenienza, imparando a conoscere gli uni, di non dimenticare gli altri; se no, ogni veduta generale del mondo se ne va. Se una volta, osserva l' A., nelle

scuole si contendeva l'entrata al mondo degli oggetti, oggi vi si vuol restringere l'ambito del mondo del soggetto (13). Su quest'ambito appunto, e appunto per la ragione detta, l' A. fissa la sua attenzione. Non doveva a lui, filosofo, sfuggire l'importanza della psicologia, come quella che trova e ci fa conoscere le leggi generali dello spirito. Ma, d'altra parte, coteste leggi generali non esauriscono la natura individuale: quindi l'importanza della storia e delle letterature, specialmente classiche, che ci permettono di penetrare in quella.

Così sembra all'A. che il principio filosofico sovraccennato gli offra il criterio per istabilire la legittimità e la necessità delle discipline della scuola classica, come le sole atte a dare la coltura generale su cui si fonderà la susseguente istruzione superiore. Vero è, però, che quel principio, alla sua volta, non ripete, se mai, il suo valore se non dal fatto che le dette discipline, grazie allo svolgersi della coltura, si son venute rassodando e han potuto ricevere un'impronta scolastica. O forse che il principio medesimo basti di per sè a dimostrare la preminenza delle letterature antiche sulle moderne? Anche mi sembra che poco abbia a guadagnare la causa dell'istruzione, a ragionarne così in astratto, indipendentemente dalle qualità spirituali di coloro a cui l' istruzione è diretta. Le rampogne dell' A. contro l' utilitarismo pedagogico son giuste, quando tale utilitarismo s'intenda nel senso ristretto in cui egli l' intende; per altro il desiderio di un' istruzione più accomodata alla vita degli individui non rivela necessariamente una riprovevole angustia di pensiero, chè, anzi, può appoggiarsi a motivi etici rispettabilissimi. Con ragione l' A. protesta contro il sistema de' compensi agli esami; ma non è forse la scuola unica a renderli necessari?

Egli afferma di aver voluto tracciare nel suo opuscolo le linee ideali dell' istruzione media, ma riconosce che nella pratica bisogna pur stare preparati a deviarne un poco. E allora? — Se si tratta di ideale, allora vorrei dire che anche quello propostoci dall'A. è suscettivo di miglioramenti; vi si potrebbero, ad esempio, includere le letterature moderne che, se non mi sbaglio, ne son messe in bando. L' essenziale resta sempre di adattare l'ideale alla pratica. Ora, in quest'opera non basta

l'aiuto d'un solo principio, ma occorre aver l'occhio a diversi principî, che a vicenda si confortano o si limitano. Il riconoscere questo non significa per nulla recar offesa all'ideale; quell'ideale che è la forza promotrice di tutti i popoli colti, e non solo del popolo tedesco (23), a cui l'A. vorrebbe assegnare un posto privilegiato nella difesa e nell'incremento di quello.

* * *

Il signor *G. Cordes* ci mostra un tentativo di determinare per via empirica, ossia mediante l'analisi introspettiva, le condizioni psichiche dell'auto-educazione, e poi di definire i procedimenti di cui questa deve valersi. Quelle condizioni psichiche si possono, secondo l'A., raccogliere in tre gruppi: 1° rappresentazioni strettamente legate alle particolari disposizioni preesistenti nell'individuo; 2° rappresentazioni di manifestazioni possibili del mondo interno individuale; 3° volizioni. Descritti e classificati i fatti che entrano a costituire ciascun gruppo, l'A. viene alla seconda parte, quella propriamente pedagogica, in cui studia l'auto-educazione (promossa dal desiderio di divenir migliori « *besser zu werden* », dal voler essere diversi da quei di prima « *anders werden wollen* ») in rapporto ai procedimenti intellettuali, emozionali e volitivi.

L'argomento è tanto importante quanto difficile, nè l'A. si arroga di discorrerne a fondo e con completezza scientifica. Egli piuttosto brevemente riordina e fissa, secondo le loro ragioni psicologiche, alcune norme sancite dall'esperienza comune. — Rispetto a' procedimenti intellettuali avverte che, per agire moralmente, occorre anzitutto all'individuo farsi un'esatta rappresentazione degli oggetti, sieno questi cose o persone. Di qui l'importanza della formazione de' concetti nell'auto-educazione. Bisogna non lasciarsi trarre in inganno da elementi accidentali, non affrettarsi a costruire le induzioni su scarso materiale, neanche bisogna perder di vista i caratteri particolari sotto quelli generali. Il lavoro scientifico, pertanto, è valido ausilio dell'auto-educazione. Giova a questa l'associare rappresentazioni di fatti o di oggetti con rappresentazioni, ad esempio, di persone per cui si abbia affetto e riverenza: giova l'uso di parole il più pos-

sibile temperate a significare concetti crudi o veementi: giova andar cauti nello stabilire delle massime di condotta, perchè, al pari de' concetti, queste possono riuscire scorrette o false.

Rispetto a' procedimenti emozionali, l'A. rileva l'importanza di regolare e dominare i sentimenti corporei, la cui azione sulla condotta può essere profonda e decisiva. Spesso riesce facile constatare la relazione di questi sentimenti con oggetti esteriori: però se i primi sono immorali si potrà reagirvi contro, col toglierci appunto da tali oggetti esteriori. col cambiare sistema di vita ecc. Talora converrà, invece, ricorrere a reazioni d'ordine spirituale « *geistige Gegengewichte und Ubergewichte* (42) ». Vi ha altresì un sentimento corporeo generale, risultante dalle sensazioni interne ed esterne, e da cui deriva uno stato generale di benessere o di malessere. Anche qui è necessario all' auto-educazione applicare una cura razionale, sonno ristoratore, moto all'aria aperta, soggiorno in luogo tranquillo, mutamento di dieta ecc. Particolar attenzione richiedono gli *affetti*, cioè que' sentimenti vivaci che prorompono in maniera inaspettata. Se essi ostacolano il fine dell'auto-educazione, regola a seguirsi sarà anche qui il promovere de' contro-affetti. Alle volte basta il temperare o il contenere l' espressione esteriore degli affetti ostacolatori, perch' essi perdano d' intensità.

Rispetto all' auto-educazione del volere, l' A. osserva che gl'individui, come una diversa sensibilità, così posseggono anche un diverso grado di eccitabilità di esso volere: l'eccitabilità cioè può essere o più grande o più piccola del desiderabile. Caso sia più grande, converrà sollevare rappresentazioni e sentimenti attardatori, tali, cioè, che permettano un più riposato esame delle questioni; caso sia più piccola, converrà decidersi senza indugio, quando almeno si tratti di cose di poca importanza, a proprio rischio e pericolo. L' energia volitiva si rafforza con rappresentazioni sussidiarie, per esempio della stima, della compattezza e della coerenza di questo volere medesimo, per mezzo dell' abitudine di ridurre anche le piccole cose e i piccoli avvenimenti sotto grandi punti di vista. Va fatta gran parte nell'auto-educazione del volere all'attenzione, grazie alla quale motivi altrimenti trascurabili acquistano d' intensità, promovono l'azione e, col ripetersi di questa, creano le dispo-

sizioni. Insomma, regolare la naturale speditezza dei procedimenti volitivi, rafforzare la costoro energia in generale e avvivare l'attenzione tale è il triplice scopo dell' auto-educazione del volere.

* * *

Il pensiero che v'abbia una determinata disciplina cui competa la virtù specifica di promovere una generale ginnastica dello spirito, dall' Herbart in qua, afferma l' *Huther*, s' è dichiarato sempre più insussistente. Se si parla, dunque, di una generale educazione dello spirito, questa non .può altrimenti intendersi dal tirocinio da esso compiuto sui diversi dominî a cui l' istruzione s' estende. Cotesto tirocinio richiede per ogni disciplina il concorso di funzioni molteplici. L' A., che è un seguace del Wundt, prende appunto di mira tali funzioni per esaminarle psicologicamente e mostrare poi la parte che, nell' esercizio di esse, vi prendono o vi debbon prendere le dette discipline.

Così, partendo dalle sensazioni e dalle rappresentazioni, discorre delle loro mischianze o composizioni associative (*associativen Verschmelzungen*), sieno esse di natura intensiva od estensiva, dell' assimilazione (appercezione nel senso dell' Herbart e del Lotze) della complicazione, dell' associazione strettamente intesa, per venire dippoi alle funzioni proprie del pensiero. Distinte tali funzioni in semplici e complesse, l' A. si sofferma sulla natura sintetica ed analitica delle prime e, per le seconde, sull'induzione e sulla deduzione. Tale disamina è inframmezzata da osservazioni pedagogiche, alcune delle quali di rilievo, come quando l'A. nota che l'antichità classica oggi è posta alla base della moderna coltura, mentre senza la conoscenza di alcuni elementi letterario-estetici della seconda non si può afferrare il significato della prima (49). Vero che non si può afferrare neanche il significato della coltura moderna, senza la conoscenza dell'antichità classica, perchè, insomma, le due colture si illuminano vicendevolmente nel loro confronto. D'accordo coi più autorevoli pedagogisti, anche l' A. nega all' istruzione linguistica il vanto di riuscire, di per sè, a una

generale educazione logica dello spirito (50). Come questo si adopera nell'acquisto di gruppi particolari di rappresentazioni, tra le quali vi ha parentela (*Verwandschaftsassoziationen*), così, in realtà, non si dà un'educazione generale di esso, ma solo un'educazione linguistica, matematica, storica, naturalistica e così via (54). E del pari non v'ha una generale forza di giudizio (*Urteilskraft*), ma in tutti i casi la forza di giudizio è relativa alla natura particolare di determinati oggetti (56, 65). In sentenza dell' A., non esiste neanche una disposizione innata per certe materie. Ammette però che diverso è il grado di chiarezza con cui le rappresentazioni inerenti si fissano nella coscienza (81). Ma in ciò, dunque. non consisterebbe, per avventura, la diversa disposizione?

* * *

Interessantissimi sono i risultati di un' inchiesta istituita sugli scolari (dai sei ai sedici anni) di parecchie scuole degli Stati Uniti, per venire in chiaro di ciò ch'essi pensassero intorno a determinati concetti etico-sociali. Poste a quegli scolari alcune domande, se ne facevano scrivere le risposte, le quali poi venivano fra di loro paragonate e classificate. Come si sa e come si vede, gli Anglo-Sassoni, e non questi solamente, attribuiscono una grande importanza a tali inchieste, le quali si dirigono ad esplorare un mondo dianzi rimasto quasi ignorato, il mondo giovanile. Certo esse rispondono a un sano criterio positivo d'indagine e, se condotte con la debita cura, varranno a correggere vecchi errori, a stabilire verità nuove e a distruggere molta chiacchera, la quale non cessa di esser chiacchera, da qualunque parte provenga e con qualunque nome di ammanti. Noi preferiamo ancora l' accademia, dove c' è tanta ragione a dir di sì, come di no: d' istituire inchieste sulla nostra gioventù per sapere, ad esempio, come s'atteggi dinanzi agli studi che le si voglion far fare, non si vede neanche il principio. C' è forse da meravigliarsene? da noi, non pure non s'interrogano i giovani, ma neanche gl' insegnanti, in genere non mai tenuti tanto in basso, come quando vien su un ministro ad ostentare il suo cordiale affetto e il suo premuroso interessamento verso di loro.

Ma torniamo all'inchiesta americana, la quale, mediante il procedimento indicato, e secondo ci espone il *Monroe*, s'occupa di stabilire l'origine del senso sociale presso il fanciullo e quale influsso su di questo esercitino il mezzo sociale, i compagni, le occupazioni, le associazioni de' suoi uguali; s'occupa del vantaggio sociale del giuoco e degli oggetti di cui questo si vale; s'occupa del contenuto sociale dell'istruzione impartita nella scuola (canto, storia, geografia); del sentimento di proprietà, sempre dal punto di vista sociale (amor del denaro, risparmio, senso del proprio diritto, altruismo); della disciplina come fattore sociale (spirito di corpo, responsabilità collettiva, castighi); della suggestione di stati affettivi, promossa ancora una volta dall' ambiente sociale.

Si discorre spesso, ad esempio, delle vocazioni giovanili, da alcuni per ammetterle, da altri per negarle, traendone poi le conseguenze che al proprio giudizio più talentano. Ma, in realtà, quali indagini finora furono fatte su quella direzione, con intenti che abbiano qualche serietà scientifica? A siffatte indagini si son messi ora alcuni pedagogisti americani. Nel Massachussets fu rivolta a ben 1755 scolari, tra gli 8 e i 16 anni, la seguente domanda, cui essi dovevano rispondere per iscritto: « dimmi, che vuoi tu essere quando diverrai grande, e perchè lo vuoi tu essere? » — Risposero 873 scolari e 882 scolare, appartenenti a famiglie di diverse classi sociali, e nelle loro risposte c'è abbondante materia di riflessione per lo psicologo, il sociologo e il pedagogista. Specialmente dalle ragazze, almeno fin verso i nove o i dieci anni, risultò preferita la professione dell'insegnamento. L'idea, per altro, di una determinata professione non è tenuta dalla prima giovinezza ben fissa e va soggetta a mutamenti. Le occupazioni meccaniche, commerciali, certi mestieri, come di sarte, modiste ebbero pure buon numero di voti. Da rilevarsi i motivi addotti a giustificare questa o quella preferenza. Parecchi giustificavano l'occupazione prescelta affermando ch'essa loro piaceva, espressione invero assai vaga, ma colla quale alcuno probabilmente intendeva di accennare alle sue presunte personali attitudini per essa; altri la giustificavano col motivo del denaro; altri con quello della comodità ad essa inerente, altri, in piccol numero, con quello della

filantropia, con quello della gloria, della libertà ecc. Le risposte che si ebbero nell'esempio addotto sono, com'è facile avvertire, buon fondamento a stabilire un più razionale ordinamento delle scuole, ed esse risposte ed altre insieme, su altri argomenti, forniscono più d'un utile indicazione per rendersi consapevoli di motivi che agiscono nell'anima giovanile e per operare quindi su di loro.

*
* *

La parola « appercezione », secondo il senso più comune attribuitole dalla scuola herbartiana, viene da *A. Messer* definita colle parole di C. Lange per « quella attività psichica, mediante la quale sensazioni, rappresentazioni e gruppi rappresentativi vengono a trovarsi in relazione con somiglianti prodotti della nostra antecedente vita rappresentativa e affettiva, a connettersi con essi e a raggiungere in tal guisa una maggiore chiarezza, vivacità ed importanza ».

Se non che gli effetti dell'appercezione non riescono sempre favorevoli. Se i gruppi rappresentativi « appercipienti » sono falsi, accade spesso che il concorso di nuove rappresentazioni non riesca a correggerli, in modo che acquistino un'obbiettiva validità. Negli insegnanti vi sono sovente principî erronei, che fanno valere la loro funesta influenza sulle rappresentazioni nuove, intorbidandole. Il fatto è noto, ma l'averne trattato, in rapporto all'insegnamento, in maniera metodica, costituisce un titolo di merito per l'A.

Egli considera, dunque, i rapporti intercedenti fra gl'insegnanti, da una parte, e gli scolari, i genitori, i capi-istituto, dall'altra, sieno i primi soggetto, sieno oggetto dell'appercezione. — Discorre di molteplici pregiudizî che i primi portano nella scuola, pregiudizî comuni con una psicologia affatto volgare e atti a impedir loro un giusto apprezzamento degli scolari (l'esagerata stima del costoro valore individuale, il concetto dell'indipendenza dei fatti spirituali dai fatti fisiologici, della piena libertà del volere; la propensione a credere che le famiglie vogliano ad ogni costo difendere i figliuoli; la facilità a vedere nei capi-istituto altrettanti nemici della propria li-

bertà, per non dir peggio, talora, ecc.) e d'altra banda, enumera parecchi pregiudizî che gli scolari, le famiglie, i direttori hanno riguardo agli insegnanti, nel qual caso questi sarebbero appunto l' oggetto dell' appercezione.

A. P.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

GIUSEPPE FRACCAROLI. — **L'Irrazionale nella Letteratura.** — Torino, Bocca, 1903 (un vol. in 8° di pag. 542).

Nello scrivere questo libro due scopi principali sembra essersi proposto l' autore: quello di combattere la scuola filologica e critica, come ora si intende dai più; e quello di additare il metodo da seguirsi nel valutare un' opera d' arte in generale, e un'opera poetica in particolare. Poiché se il metodo critico e razionale ha condotto a meravigliosi progressi nel campo della scienza, non perciò devesi esso adattare rigorosamente all'arte: l'arte non è la scienza e quindi non devonsi l' una e l' altra studiare col medesimo metodo. Passa dunque ogni giusta misura colui il quale, considerando come la ragione sia la facoltà più preziosa dell' uomo, tenta di farla entrare dovunque, e di render razionale ogni ordine di insegnamento, dalle scuole più umili alle più alte. Nella critica l' eccessivo razionalismo uccide l' arte; e nella scuola il puro filologo arresta o danneggia l' educazione artistica, e allontana la letteratura dalla vita.

Come dunque dobbiamo noi giudicare un'opera d' arte? E anzitutto che cosa è l' arte? Essenziale per l' arte, risponde il Fr., è « l'elemento soggettivo, la reazione dei sensi e dell'anima dell'artista verso l' oggetto. » L' arte dunque non è nè riproduzione, nè imitazione fedele della natura; e perciò il vero dell'arte avrà una misura sua propria che potrà esser diversa da quella che si usa per il vero della natura. L'arte è intuizione e intensità di sentire, essa genera immagini o creature vive, e si trasmette per sentimento e per suggestione, e deve perciò nella sua essenza essere inaccessibile alla ricerca metodica e sfuggire alle regole e alle esigenze della logica. Verità estetica e verità logica non coincidono necessariamente, o sono spesso

fra loro in contrasto, e perciò colui che a quella applica i canoni di questa la fraintende e la snatura. Anzi il procedimento dell' arte si deve dire, rispetto alla logica, *irrazionale.* Non perciò é irrazionale in se stesso, poichė l' arte ha, come si disse, una misura sua propria; è « irrazionale soltanto in relazione ai rapporti logici derivati dalla nostra fisica e determinati dalla nostra dialettica. » Quindi non la ragione, ma il senso é chiamato a giudicare dell' arte, e in ispecie dell' arte antica; e quando il senso non ne sia offeso, noi non dovremo toglier di mezzo le contraddizioni e le inverosimiglianze di cui il freddo ragionamento e la riflessione possono renderci avvertiti; anzi non la inconseguenza, ma per l'appunto la razionalità può essere indizio di alterazione posteriore. E a un certo momento il Fr. esclama: « Io non mi so persuadere di tante cose, ma specialmente una non ne capisco. Perchè mai il poeta dovrà in dialettica dare dei punti a S. Tommaso, e all'interpolatore invece, o peggio al diaschevasta, che lavorano freddamente di riflessione, sarà lecito essere teste sventate, che non si accorgono degli spropositi che inseriscono? »

Nel suo grosso libro il nostro autore vuol dunque dimostrare, che non la ragione, non la logica ha in arte il diritto alla precedenza; « prima della ragione il poeta deve accontentare i sensi e l' immaginativa, e perciò non già i computi logistici e sillogistici devono tenere il primo luogo, ma l' impressione e la disposizione in cui presumibilmente l'animo del lettore si trova e il particolare effetto che l' artista volta per volta intende produrre. » Per raggiungere il suo intento il Fr. formula quindici proposizioni ch' egli pone in testa ad undici capitoli, nei quali le viene svolgendo e dimostrando con lunghi ragionamenti e con esempi dedotti dalle letterature antiche e moderne. Qui non è il caso di seguirlo in tutte le sue disquisizioni; a dare però un'idea del libro sarà opportuno il toccare alcuni tra i capitali concetti di esso.

Troppo sovente fu dai filologi perduto di vista un procedimento fondamentale dell' arte: quello degli scorci di tempo e di spazio. In arte l' unità sta nella continuità, e questa si consegue accorciando o sopprimendo il tempo e lo spazio vuoti di azione. Poichè l' arte non copia le cose ma risale all' idea,

da questa elimina tutto quello che è accidentale, e quindi congiunge le cause e gli effetti, il prima e il poi, l'antecedente e il conseguente in serie di continuità; essa concentra l'azione e la proietta in un dato momento, e perciò il tempo e lo spazio perdono in arte la loro misura, e solamente la riacquistano quando la fantasia cede alla ragione e quando la mente « sciolta l'ossessione delle singole rappresentazioni, riassume e coordina il tutto in un piano generale. » Perciò il dire: la tal cosa « non ci sta perchè non c'è tempo, non ci sta perchè non c'è spazio, nella realtà delle cose é una buona ragione, ma in arte no ». Il vero artista è uomo di forte sentire; ei vede « le immagini chiare e ben disegnate, e di volta in volta, quadro per quadro. » Perciò egli ha principalmente di mira il momento presente. Quindi mentre la ragione può estendere il suo dominio a tutto il passato e all'avvenire, il senso e perciò l'arte, che nel senso ha radice, è ristretta all' attualità. Delle sue creazioni l'artista intuisce l'effetto plastico e non l'effetto logico, e quindi i rapporti delle singole immagini del quadro, delle singole rappresentazioni, non sono guidati dalla ragione, bensì dal senso, dal soddisfacimento delle nostre facoltà estetiche e non delle facoltà razionali. La intensità della concezione plastica soverchia la ragione, e non soltanto nella poesia primitiva. A proposito della quale non bisogna dimenticare che essa era destinata ad essere udita e non letta e che l' effetto che il poeta si proponeva era tutto assommato nel momento della recitazione. Conseguenza di ciò si é che « il fatto della ripetizione non è canone sufficiente per dichiarare interpolato qualche luogo »; e che « quella concezione che occupa a preferenza di ogni altra la mente del poeta, di rado si esaurisce in una sola rappresentazione, ma si riaffaccia altre volte, ancorchè sott' altra luce. » Di qui trae origine quel fenomeno dei « doppioni » che è tanto frequente nell' epopea. I presupposti particolari e i dati normali che il poeta ha posto a base delle sue concezioni, possono venire a trovarsi in contraddizione, donde nascono incongruenze anche nei concetti morali, i quali « non si presentano sempre sotto il medesimo aspetto; talora prevale un elemento, talora un altro, e la loro rappresentazione é appunto perciò il più delle volte frammentaria e contraddi-

toria ». Questo accade ad esempio nella rappresentazione delle ombre nella Divina Commedia, o in quella della caduta di Lucifero, la quale implica una contraddizione gravissima che colpisce addirittura il presupposto fondamentale del poema. Nell'esame di un'opera d'arte dobbiamo inoltre supporre una possibile stratificazione di concetti, la quale è testimonio di stadi anteriori del pensiero, ereditati dal poeta, o a lui trasmessi dalla tradizione. Molte concezioni poetiche non sono nel loro complesso organismi nuovi, sibbene avanzi di un mondo perito, e perciò darà prova di poca serietà critica colui che vorrà rigettare un frammento soltanto perchè esso non si trova in perfetta corrispondenza con tutta l'opera d'arte. Noi non dobbiamo dimenticare che un poeta non è un filosofo, per quanto possa avere del mondo un concetto razionale e filosofico, nè un architettore di sistemi che mai non deroghi da una rigida consentaneità e regolarità. Evoluzione e sovrapposizione di credenze, tracce di stadi oltrepassati, di culti diversi, di leggende disparate dobbiamo anzi aspettarci di trovare ad es. in Omero, tanto più che una tale stratificazione « la troviamo pure nei racconti di Livio e di Dionigi, senza che a nessuno sia mai saltato in capo d'impugnare l'autenticità delle loro opere; questa sovrapposizione di concetti repugnanti tra loro si trova anche in Dante, eppure nella Divina Commedia nessun altro che lui ci ha posto mano ». Il critico deve conoscere la natura e il procedimento della leggenda, di cui caratteristica fondamentale è l'ampliamento, l'ingrandimento del nucleo primitivo, donde la inevitabile irrazionalità. Bene dimostra il Fr. come gli autori dell'Iliade e della Chanson de Roland componevano i loro poemi con la mente occupata da quelle forme della leggenda che la tradizione aveva loro tramandata. Nè essi si credettero in dovere di esporre agli uditori tutti i presupposti che della loro narrazione formavano come il substrato. Essi attingendo alle fonti popolari, accettarono le leggende quali loro venivano date « con tutti i vantaggi e gli inconvenienti del loro processo di formazione. » Perciò Agamennone ed Achille, Gano ed Orlando « sono divenuti quali li troviamo nei rispettivi poemi per effetto di questa evoluzione anteriore; la leggenda si svolse, e il poeta li ripensò *ex-integro*

a quel punto del loro svolgimento, accettando i dati senza discuterli ». Un carattere e un procedimento dell'opera poetica è altresì la duplicazione di temi o di formole poetiche, poichè « la ripetizione è una delle forme più semplici e più comuni della nostra fantasia ». Quanto facilmente possa un poeta offrire esempio di un siffatto fenomeno mostrano i poemi di Cristiano di Troyes, che pure fu uomo di molto ingegno e creatore. E perchè alla stessa guisa del poeta medievale francese non possono avere agito altri poeti? Perchè dovrebbero essere interpolazioni tutte le ripetizioni e i così detti doppioni dell'Iliade e dell'Odissea? Accade altresì che il poeta dimentichi il punto di vista de' suoi personaggi e si ponga a quello del lettore, oppure che ad essi egli tacitamente si sostituisca. Da ciò può derivare l'anacronismo, il quale è ammissibile nelle opere d'arte, ed in quel grado e in quella misura che sono concessi dalla disposizione d'animo e dalla cultura del pubblico a cui l'opera è diretta. Anzi, se si deve dar retta a Goethe, « nessun poeta ha mai conosciuto i caratteri storici che rappresentava; e se li avesse conosciuti, difficilmente avrebbe potuto adoperarli come sono. » Il critico che vive in una età di riflessione e di razionalismo non deve dimenticare o disconoscere il carattere dell'età primitiva, nella quale sovente nascono grandi poeti. « Caratteristica essenziale dell'artista è di sentire più intensamente della comune degli uomini. » Di questa intensità e profondità di sentire è frutto naturale la esagerazione, la quale è per se stessa un'irrazionalità. Eppure il vero artista sa non soltanto renderla accettabile, ma preferibile, quando essa sia frutto sincero della passione e dell'ardore dell'animo suo, alla verità fredda e indifferente. Poichè non la ragione, ma la disposizione d'animo è la misura buona all'arte. E da questa dismisura di sensibilità nell'artista derivano anche errori di prospettiva morale, e una indeterminatezza di particolari che giovano agli effetti dell'arte. Poichè se all'opera d'arte la determinatezza è pur necessaria, non deve questa significare precisione razionale ed assoluta. Molte cose deve il poeta tacere, a molte solamente accennare. I grandi poeti « non esaurirono i concetti loro, e li lasciarono nella loro forza generativa, di guisa che ogni età ed ogni individuo

riassumendoli in sè li rigeneri e li ricrei. » Erra inoltre colui che in un'opera, la quale sotto al senso letterale nasconde un significato allegorico, cerca ed esige fra l'uno e l'altro una corrispondenza o una separazione perfetta e costante. La poesia allegorica e la simbolica quando sono razionali escono dai domini della vera e propria poesia, poichè il simbolo, come l'allegoria è « fonte di poesia vera fino a che resta in una certa indeterminatezza e vaporosità che basti a far sentire l'analogia tra le cose avvicinate. » Erra « chi vi insiste e richiama la riflessione e la ragione sopra di esso ». E così il mondo del verosimile in arte non deve pretendersi identico al verosimile del mondo reale. L'artista può trasportarci fuori del nostro mondo, o in un mondo di tanto superiore al nostro da farci ammirare la dismisura; e così Eschilo crea figure gigantesche che sanno rendere tollerabili anche immani delitti. Nella scelta dei fatti e degli episodii l'artista sa inoltre eliminare tutte quelle contingenze che sono indifferenti al suo scopo e che impacciano la realtà della vita: l'opera sua quanto perde in ampiezza cresce d'intensità: e nella pittura dell'individuo egli non ci dà nè l'uomo della natura, nè quello della storia, ma l'uomo proprio, che è l'uomo dell'arte, o, se si voglia dir diversamente, l'uomo della leggenda. Il libro del Fr. si chiude con un lungo apologo, dove con il travestimento di una leggenda diffusa in ispecie nel medio evo, si mordono debolezze e difetti dell'età nostra. Alla quale il Fr. rimprovera principalmente la mancanza, nella vita, di sincerità, la quale è appunto distrutta dall'abuso della razionalità: si vuol parere quello che non si è; la ragione è fatta strumento di sofisma e di menzogna; mancano la semplicità e l'umiltà. « Restituite il loro valore ai vocaboli, e ricominciate nella scuola a riporre in onore la sincerità, senza restrizioni nè transazioni. La sincerità è affine alla verità, la verità è pressochè sinonimo di giustizia ».

Il libro del Fraccaroli è senza dubbio il frutto di lunghe meditazioni, poichè alcuni dei principii fondamentali sui quali esso si fonda già si ritrovano più o meno ampiamente svolti nella introduzione alla sua versione di Pindaro (*Le Odi di Pindaro*, Verona, 1894). Anche quivi più d'una volta l'autore

ha occasione di ammonire che non si debbono all'opera d'arte applicare le regole determinate della logica (pag. 55); che « la nostra devozione alla logica non fa che immiserire la poesia » (pag. 64); che « alla ricerca delle leggi della logica nello studio dei poeti veri, cioè dei poeti ispirati, devesi preporre quella delle leggi dei sensi » (pag. 131); e che, siccome la poesia è, come l'amore, una follia, « una bellissima e cara follia », non possono « indagarne l'essenza, il centro della vita coloro che vi si adoprano intorno cogli strumenti della ragione » (pag. 147). Nel nuovo libro la trattazione è divenuta non solo più ampia, ma altresì più agile, ed è anzi quasi sempre arguta, piacevole ed efficace. A dare questo carattere all'opera contribuisce l'intonazione polemica. Il libro è battagliero. Dentro alle sue pagine vibra, senza mai riposare, l'anima di un critico che ha vivissimo il sentimento e il gusto dell'arte, della grande arte: e nel tempo stesso freme un desiderio non mai celato di ritorcere delle accuse e di menare intorno la sferza.

Abbondano perciò in quest'opera l'ironia e il sarcasmo, l'acume e la libertà aristofanesca. Invano dunque cercheremo in essa quella così detta obbiettività che noi sogliamo pretendere da un'opera critica e storica; ma al difetto è largo compenso l'interesse che non viene mai meno dal principio alla fine. Ad onta di alcune digressioni un po' lunghe, di certa prolissità voluta, di non poche ripetizioni quasi ostentate, il libro non ingenera mai noia o tedio. Si può anche soggiungere che l'acume della mente sembra a volte trascinare l'autore sino al sofisma; l'ardore della polemica sembra condurlo dove forse ei non vorrebbe, troppo oltre cioè nell'affermare e nel sentenziare. Nemico acerrimo di quella critica che sconvolge, scompone, mutila e rifà le opere d'arte, il Fr. deve pur riconoscere che talvolta anche questa critica può avere ragione; oppure deve ricorrere al pericoloso principio dommatico del « mi piace » e del « non mi piace ». Inoltre altri ha già osservato che, a ben considerare, tutto il volume sembra « essere una grande petizione di principio, poichè in esso a combattere la ragione, si usa per l'appunto della ragione »; che ottima cosa è il rilevare gli errori della critica, ma esorbita chi a motivo di questi errori condanna

il criticismo; che la critica sperimentale (storica e filologica) ha recato alla scuola grandi vantaggi, e soltanto una buona e solida cultura specialmente storica può condurci alla giusta percezione di molti pregi artistici (1). V' è anche chi ha soggiunto che il Fr. non sempre tiene bene distinto l' irrazionale che realmente si trova nelle opere d'arte, dall'irrazionale che in esse i critici vorrebbero a torto trovare; che non sempre perspicue appaiono le idee che egli mostra di avere delle scienze; e che le esagerazioni a cui egli giunge potrebbero ingenerare confusione nel campo della critica letteraria (2).

Ma, ad onta di ciò, l' opera di cui discorriamo si deve dire basata sopra salde e incrollabili basi. Chi scrive queste poche righe già da tempo è pervenuto, per conto proprio, a conclusioni che pienamente s'accordano con alcune che qui vedemmo essere fondamentali (3). Sebbene il nostro libro non sia e non voglia essere un trattato di estetica, tuttavia contiene tutta una dottrina poetica che nessuno potrà con serietà d'argomenti impugnare. Specialmente felice è il Fr. nel determinare i caratteri e l' essenza della poesia primitiva e spontanéa, quando la si confronti con la poesia tarda e riflessa. La profonda cognizione dei poemi omerici e del poema dantesco ha sopratutto giovato a dare autorità e solido fondamento alla trattazione.

Forse non mancherà chi dirà questo libro pericoloso. E tale potrà essere, perchè anche il più innocuo arnese può riuscir tale nelle mani di un inesperto. Ma se qualche insidia cela quest' opera, non difficilmente noi possiamo scoprirla; e i vantaggi ch' essa potrà recare è da sperare che siano considerevoli. Il libro, fra molte altre cose, insegna ai giovani che il critico che si trova alle prime armi non deve far troppa fidanza nelle proprie forze; che anzitutto ei si deve armare di una prepa-

(1) Cfr. R. Renier, in *Fanfulla della Domenica*, 24 maggio, 1903.

(2) Cfr. *La Critica*, Rivista diretta da B. Croce, Anno I, p. 282 e segg.

(3) Cfr. *Miscellanea di studi critici* in onore di A Graf. — Torino, 1903; pag 743-744; e pag 760-773. Quando l' opera del Fraccaroli vide la luce, il mio lavoro, che rimanda ad altro anteriore, era già in corso di stampa, e fu con vivo compiacimento che a pag. 239-240 di essa vidi giudicata la presenza di Carlo d'Angiò nel *Purg.* dantesco in modo precisamente conforme alla mia interpretazione.

razione lunga e profonda; che il gusto ed il pensiero devono essere educati nella lettura e nella meditazione in ispecie delle grandi opere d'arte; che la dottrina storica e filologica non bastano, per quanto siano indispensabili, alla intera comprensione del fenomeno artistico; che chi circoscrive il proprio studio ad un solo testo o ad un solo autore quasi mai riesce a comprenderlo, né complessivamente nè partitamente.

E un altro insegnamento più particolare scaturisce dall'opera del Fr. Fu già chi ha deriso la presente scioperataggine letteraria, in ispecie dantesca; chi ha tentato di porre un argine all'invasione sempre crescente di opuscoli innumerevoli dove sono tormentate quasi sempre le medesime varianti dantesche, le medesime quistioni intorno al « pie' fermo », al « disdegno di Guido », alla « coda di Gerione », all' « età di Catone ». Orbene, neppure queste e simili questioni possono essere con serietà discusse e risolte da chi non parta da principii generali, da canoni critici fondamentali, i quali non si possono apprendere, e molto meno scoprire, in breve volgere di tempo o con uno scarso corredo di cognizioni di varia natura. Di questa scioperataggine potrà alcuno far risalire almeno una parte di colpa alle esercitazioni o alle conferenze delle nostre Facoltà letterarie? Io non so, ma certo si è che a ben più nuovi studî preparatorii noi dovremmo rivolgere la mente dei giovani cultori degli studî danteschi; e forse non ha esagerato chi recentemente ha asserito che alla istituzione di una cattedra dantesca noi non siamo ancora maturi: poichè tale cattedra dovrebbe essere preceduta e preparata da cattedre « predantesche ».

EGIDIO GORRA.

V. ALEMANNI. — **L'elemento psichico**; pp. VIII, 330. — Torino, Un. tip.-ed., 1903.

Quelle psicologie, che fanno dello spirito umano il prodotto d'un meccanismo fisico, e che, tanto per denominarle, chiameremo scientifiche, presuppongono di necessità l'esistenza d'un mondo fisico, indipendente dallo spirito umano. E contro questo presupposto l'A. nota, che al realismo non si può fare alcuna concessione, senza infirmare il principio della relatività della

conoscenza (pp. 23-25; cfr. p. 309). Conciliabile con questo principio è, secondo lui, soltanto il monismo psichico (pp. 52 66; cfr. p. 311).

Notiamo bene: il monismo, non il pluralismo. E la ragione è chiara. Un mal di capo di Sempronio, per Tizio non è certamente un fenomeno. Tizio conosce dei fenomeni (fatti, che accadono nella sua coscienza), dai quali è indotto ad ammettere: primo, che vi sia un soggetto altro da lui, Sempronio; secondo, che in questo accada presentemente un fatto, più o meno analogo ad altri, di cui egli Tizio ha già avuto coscienza. I motivi, che ha Tizio di ammettere queste due ipotesi, sono i medesimi a capello, che inducono il volgo ad ammettere l'esistenza indipendente del mondo fisico, e l'accadere indipendente di una quantità di fatti fisici. I motivi essendo i medesimi, diviene impossibile, una volta negata l'esistenza e l'accadere indipendenti nel mondo fisico, di ammetterli in quell'*altro* mondo, che sarebbe Sempronio. È ben vero, infatti, che Sempronio è un mondo psichico, non fisico; ma non è meno altro da Tizio, di quello che sia il mondo fisico, nè meno indipendente. E il principio di relatività ci ha obbligati a negare il mondo fisico; appunto perché rappresentato come altro e come indipendente.

Il monismo psichico riduce tutto l'accadere, e anche tutte le esistenze particolari, a fenomeni dello spirito universale. Qui non lo discuto (il che ho fatto altrove; cfr. *Scienza e opinioni*, pp. 535-46), mi limito a notare, esser vana la speranza di evitare per suo mezzo le conseguenze solipsistiche dell'assoluto relativismo.

I fenomeni dello spirito universale sono fenomeni *miei?* (non dico d'un qualche me; dico di me proprio, cercante con fatica e con poca speranza una metafisica intelligibile). Bisogna rispondere di no; perchè lo spirito universale, se desse luogo a quei soli fatti di che io sono consapevole a me stesso, coinciderebbe rigorosamente con me; e si ricadrebbe nel solipsismo. Se poi nello spirito universale accade qualche cosa, che oltrepassa la mia coscienza, quest' accadere sarà un fenomeno per lo spirito universale, ma non è certamente un fenomeno *per me*. Ed io ne ho notizia; dunque il mio sapere si stende più

in lá di quello, che per me è il fenomeno; e l'argomento relativista contro il realismo è abbandonato. Che il soggetto conosca *per mezzo de' suoi fenomeni*, questo io concedo, e l'averlo messo in chiaro mi sembra il merito vero e grande della critica relativista; ma ne segue, che conosca soltanto *i suoi fenomeni?* Se mi dite di sì, io ne concludo, che ogni conoscenza oltrepassante il fenomeno del soggetto personale individuo, è un assurdo in termini. E niente importa, che l'oggetto di tale conoscenza sia simile al fatto che la costituisce, o diverso quanto si vuole. La somiglianza o dissomiglianza non vanno prese in considerazione, dove si tratta unicamente di sapere, se il fatto della conoscenza possa o non possa avere un oggetto altro da sé medesimo.

Perché la mia affermazione, o la mia supposizione, esser io, e gli altri uomini, gruppi di fenomeni nel seno dello spirito universale, abbia se non altro un senso, bisogna bene che mi consti l'esistenza almeno d'altri uomini simili a me. Dato che questa esistenza mi consti, potremo cercare allora, se l'ipotesi dello spirito universale sia utile a meglio comprendere le relazioni tra gli spiriti finiti. Ammessa, come un dato di fatto, l'immediata moltiplicità delle coscienze, può darsi, che si riconosca poi la convenienza di oltrepassare la moltiplicità, di ricondurla ad una più vasta unità. Il monismo può essere un perfezionamento, o un'ulteriore conseguenza inevitabile, del pluralismo. Ma è intelligibile soltanto a questo modo; infatti, come andar in cerca d'un'unità universale, se al punto di partenza non abbiamo che un'unità individuale irrimediabilmente chiusa in sè stessa?

Se c'è bisogno di dirlo, queste ovvie osservazioni provano soltanto la necessità di procedere con molte cautele nell'applicare *anche* il principio di relatività. Valersi della critica per stabilire un principio, e poi costruire su questo principio un edifizio di deduzioni, senza badare ad altro, è valersi della critica per fondare un nuovo dogmatismo, d'un valore non meno problematico del dogmatismo vecchio. — Essendo vero *a*, dev'esser vero *b*, sotto pena di assurdo. — E presto detto; ma, coll'andare avanti di questo passo, è facile arrivare dove non si crederebbe, e dove non si vorrebbe. P. es.: la conoscenza

essendo relativa, cioè di soli fenomeni (e s' intende fenomeni del soggetto particolare, perchè nient' altro è dato, nient' altro è fenomeno per il soggetto medesimo) è affatto gratuita la supposizione che vi sia qualcosa di non fenomenico. Dunque l' essere si riduce al fenomeno; e perciò la conoscenza, dalla quale il fenomeno è colto senza dubbio, è assoluta. Ognun vede con quanta facilità il discorso astratto, *qualunque ne sia il principio fondamentale,* degeneri in sottigliezze prive di significato. Il ragionamento astratto ha un potere euristico molto scarso. Bensì gli assurdi, che ne son messi in evidenza, ci obbligano ad approfondire delle questioni, che ci parevano già risolute; perciò il ragionamento ha un valore critico di prim'ordine; in questo senso, anche le sottigliezze possono tornare di grande utilità, chi sappia giovarsene.

Di passaggio: l'impotenza euristica del ragionamento astratto rende molto dubbia l' affermazione dell'A.: non potersi da nessuna indagine rilevare una legge della natura, che non sia precedentemente formulata (davvero anche *formulata?*) come legge del pensiero (p. 13). Se così fosse, la permanenza dell' energia fisica, ora comunemente ammessa in base all' esperienza, ma un tempo nemmeno sospettata, dovrebbe esser dimostrabile *a priori;* il che io non credo, e non sono solo a non credere. Nella filosofia dell'A., le leggi della natura non possono essere che riflessi di quelle del pensiero; ma che *siano*, egli aveva l' obbligo di provare; assumerlo come un principio, era lo stesso che assumere la verità della sua filosofia.

Io, in altro luogo (cfr. l' *Introd. alla fil. nat.*, Roma, 1903), ho spese molte parole a chiarire una mia opinione, che mi pare luminosamente confermata dalla storia della scienza: cioè che la scienza non deve impacciarsi di questioni gnoseologiche. Parlavo della fisica; ma il medesimo, sottosopra, si può ripetere a proposito della psicologia. La scienza studia una materia determinata, e sotto un aspetto, che è determinato dalla materia oggetto dello studio. A questa doppia determinazione (della materia. e dell' aspetto, sotto del quale la si considera), si deve se la scienza, malgrado le incertezze d' ogni lavoro umano, ha un costrutto certo, è definitiva nella sua sfera. La filosofia, di cui la gnoseologia è parte essenzialissima, studia invece le cose

nella loro totalità, e sotto tutti gli aspetti possibili; donde un' estrema complicazione, che le ha tolto finora, e le toglierà probabilmente per sempre, d' arrivare all' esattezza indiscussa della scienza. Sarebbe una grande sciocchezza inferirne, che i tentativi della filosofia debbano essere abbandonati; e non occorre ch' io qui ne dica il perchè. Ma è anche chiaro d' altra parte, che se mescoliamo insieme i tentativi della filosofia, e le indagini della scienza, renderemo impossibili queste. Le priveremo infatti di quella relativa unilateralità, ch' è bensì il loro difetto, perchè noi aspiriamo a delle concezioni più comprensive (e sentiamo di compiere un alto dovere lavorando a procacciarcele), ma è insieme il loro pregio, perchè le rende precise e sotto un aspetto esaurienti. Vada la scienza per la sua strada; la filosofia potrà poi discuterne i risultati, secondo l' intento suo proprio, valendosi de' suoi mezzi, senza paragone più svariati, benchè per ciò appunto senza paragone meno efficaci; e l' opera sua riuscirà tanto meno incerta, quanto più si eserciti sopra nozioni indipendenti da filosofemi problematici. I trionfi della scienza, dice l'A. (p. 4), sono una glorificazione del pensiero. Senza dubbio, perchè la scienza è una costruzione del pensiero. Ma non ne segue, che i tentativi della filosofia vadan messi a un livello con le conquiste della scienza. L' A. ed io ci valiamo tutt' e due degli stessi mezzi razionali; abbiamo dunque ragione tutt' e due, anche dove non siamo d'accordo?

Nel polemizzare contro la psicologia scientifica, l'A. dà prova di molto acume, e d' un' erudizione ben posseduta; dice molte cose osservabili, e più d' una in cui convengo pienamente. Ma è troppo assoluto nel rifiutare questa psicologia *in generale;* mentre il suo lavoro (astrazion fatta dalle considerazioni gnoseologiche, di cui ho dato un breve saggio, e su cui ho già espresso il parer mio) poteva soltanto autorizzarlo a rifiutarne quelle forme, che da lui erano state prese in considerazione. Non ha preso in considerazione, p. es., la forma che le ho data io; per ciò la sua critica non mi tocca, ed io posso nonostante persistere nelle mie opinioni. Potrebbe rispondermi, che non gliene importa. E se si trattasse di me soltanto, avrebbe ragione. Ma chi pretende levar di mezzo una dottrina, deve

combatterla in tutte le forme che ha preso; un nemico, libero di ritirarsi sopra un terreno non invaso, non è ancora vinto.

A me pare, che la mia dottrina presenti certe questioni sotto un aspetto nuovo. E introdurre qualche novità significa far fare qualche passo innanzi a una discussione. Si cerca, da un pezzo, se lo spirito umano sia il prodotto d' un meccanismo esterno. Io ho detto, e mantengo, che, per quanto se ne sa, potrebbe anche essere. Ma l' ho detto, non ripetendo senz'altro un' opinione già espressa e già confutata, bensì sforzandomi di far vedere, che gli argomenti contrari non sono più senza replica, quando l' opinione si presenti sotto una forma in parte diversa. Dimostrato, in filosofia naturale, che il mondo esterno può esser concepito come un meccanismo atomico, dimostro poi, come basti introdurre in questo alcune ulteriori determinazioni (che non gli fanno perdere, anzi gli perfezionano, il carattere di dottrina fisica), perchè anche una psicologia, e una gnoseologia, diventino costruibili sul medesimo fondamento. Non nego, e non trascuro, nè le leggi del pensiero, nè l' attività o spontaneità psichica, nè la libertà del soggetto umano. Bensì, di questi termini, procuro di determinare con qualche precisione il significato (perchè adoperarli come se esprimessero delle idee ben chiare e ben fisse, passando sopra tacitamente a delle difficoltà, che hanno fatto perdere la scherma a pensatori di prim' ordine, sarebbe un procedere poco critico); e mi pare di riuscirci, senza contraddire nè a me stesso, nè all' uso che di que' termini è fatto nel linguaggio comune. Non credo, che i processi fisiologici siano la condizione sufficiente delle psichicità; ma credo questa mia persuasione conciliabile con la determinazione delle psichicità da parte dell' organismo. Ammetto, quelli che si chiamano i singoli stati di coscienza essere soltanto le scene più importanti del dramma psichico; e tuttavia non ammetto, che la vita psichica sia un assoluto continuo; ritengo, che si diano fatti psichici rigorosamente elementari, realizzantisi, non fuori d' ogni coscienza, ma fuori della coscienza del soggetto personale. Il quale modo mio di vedere ha il vantaggio di far comprendere qualcosa intorno alle psichicità inconscie, che da una parte sembrano assurde, mentre dall'altra non pajono affatto escludibili.

Opposta ad *un certo* spiritualismo la mia dottrina è senza dubbio; ma l'opposizione tra due dottrine. essendo reciproca, non è un argomento contro nessuna delle due in particolare. Che le mie indagini abbian colto l'assoluto vero, non pretendo, e non credo. Soltanto mi sembra, che il trascurare una faccia d'un problema non sia il modo più sicuro di risolverlo.

B. Varisco.

Paul Sollier. — **Psychologie de l'Idiot et de l'Imbécile.** — Paris, Alcan, 1901.

Da un ventennio la letteratura e la scienza si rivolgono con speciale interesse allo studio dei fenomeni che più s'allontanano dalle forme tipiche comuni del mondo umano, di cui le opposte direzioni sono rappresentate dai geni e dai deficienti di tutte le gradazioni. Il Lombroso fu, si può dire, l'antesignano di questo nuovo indirizzo di studi, benchè egli non si sia mai attenuto nelle sue ricerche a un metodo rigorosamente scientifico, come invece ha il grandissimo merito di aver fatto il Sollier, il quale offre uno studio magistrale di due classi di degenerati non meno importanti dei delinquenti per la psicologia, gli idioti e gli imbecilli. L'opera del Sollier si può considerare ormai come classica nel genere e ne è prova anche il successo lusinghiero riportato nel mondo degli studiosi, avendo avuto, oltre la fortuna d'una seconda edizione, (la prima apparve nel 1891) anche l'onore di una traduzione tedesca e di una polacca. Essa è dunque troppo nota perchè noi ne facciamo quì una minuta esposizione; ci limiteremo soltanto a delineare lo schema generale della materia svolta e a porre in rilievo i principali risultati ottenuti.

Il volume è diviso in nove capitoli, di cui il primo è esclusivamente riservato alle questioni generali e preliminari della trattazione, alle definizioni e alle classificazioni delle due forme cliniche, il secondo ai metodi descrittivi, con speciale riguardo all'importanza dell'*attenzione* che l'A. pone a fondamento di classificazione degli idioti e degli imbecilli e della quale segue in essi le varie manifestazioni nello svolgimento della vita psichica, accennando ai rapporti di essa colla vita individuale

e sociale. I due capitoli, 3° e 5°, sono uno studio minuto e accurato delle sensazioni e degli istinti, dai pervertimenti sensoriali più spiccati agli istinti più brutali. Il capitolo più interessante e più ricco di osservazioni è quello intorno ai *sentimenti* (6°) nelle loro forme più varie di manifestazione, pianto, riso, amicizia, amore, paura, coraggio, collera, pudore, rimorso, vanità, modestia ecc. Gli ultimi tre capitoli sono rivolti allo studio delle forme superiori dell'intelligenza e della volontà, e della parte che esse hanno nello sviluppo della personalità. Al volume sono annesse ampie tavole illustrative con disegni e abbozzi informi di disegni, scritture e sgorbi, che sono veramente preziose per chi si occupi particolarmente di questi studi.

Il Sollier distrugge col fatto il preconcetto Lombrosiano che i degenerati, i deficienti rappresentino un fenomeno di semplice arresto di sviluppo rispetto all' individuo normale; non si può prendere, egli osserva, come termine di confronto l'intelligenza d' un fanciullo sano, perchè in esso lo sviluppo delle diverse facoltà avviene secondo un rapporto costante (p. 3). Le cause efficienti dell' idiozia sono così svariate come quelle della demenza, anzi le stesse cause che producono la demenza nell' adulto producono l' idiozia nel fanciullo, la quale però è dall'A. considerata piuttosto come un sintoma che come una malattia (p. 19). La differenza principale fra l' idiota e l' imbecille sarebbe che il primo è un essere *incompletamente* evoluto, il secondo *abnormemente*. Fra i caratteri psichici che li differenziano il Sollier annovera la timidità, la bontà nell'uno; l' arroganza, la cattiveria nell' altro che è ozioso, poltrone ed egoista, mentre l' idiota è pur suscettibile di una certa attività e di una certa affettività. Per ciò che riguarda l'intelligenza, il ragionamento è debole nell' idiota, falso nell' imbecille, la volontà debole nell' uno, instabile nell' altro (p. 227). L' A. protesta vivamente contro quel falso sentimentalismo che fa profondere alla società tanto denaro per ricoverare e educare tutti i deficienti (les non valeurs de la société), mentre lascia morire nella miseria i lavoratori che lottano sino alla fine e che non hanno altro torto se non quello di non essere dei degenerati (p. 231).

Il Sollier però non sempre si è mantenuto nel suo studio in quella riserva intorno a problemi che non appartengono strettamente alla scienza, come dovrebbe essere costante preoccupazione di ogni vero scienziato, ed egli sentenzia dommaticamente che la libertà umana non esiste e che quindi non si può parlare di responsabilità, perchè per la società esistono soltanto individui utili, inetti e dannosi (p. 228). Con ciò non si vuol menomare il merito di chi ha recato così vigoroso impulso a studi che interessano non solo lo psichiatra e lo psicologo, ma anche il pedagogista.

R. Nazzari.

Domet de Vorges. — **Saint Anselm.** — Paris, Alcan, 1901, pp. 334.

É questo il settimo volume dell' importante collezione dell' Alcan, *I Grandi Filosofi*, diretta da Clodius Piat, intorno alle cui pubblicazioni la Rivista ha sempre tenuto informati i lettori. Il merito principale di quest' opera consiste nell'essere l' unico lavoro completo intorno alla vita, alle dottrine e all' ambiente storico del santo, studio che l'A. ha fatto con molta diligenza e accuratezza, colmando così una lacuna che era vivamente avvertita dagli studiosi della filosofia scolastica; e se a questo si aggiunge che l'A. ha mostrato di conoscere a fondo la materia trattata, interpretando spesso felicemente punti oscuri delle opere del *dottor magnifico*, per via di riscontri opportuni, con passi di filosofi contemporanei e anteriori, maggiore dev'essere l' elogio che gli va giustamente tributato.

Ma il Domet è tomista, e questo, se da una parte ha giovato all' opera sua, le ha non meno pregiudicato scemando la libertà del suo pensiero. Così egli si sforza di dimostrare contro l' evidenza storica che la filosofia scolastica, anzi tutta la filosofia così detta cristiana, si è sempre continuata nella sua unità, senza che vi sia mai stata la pretesa lotta fra le due tendenze diverse ed opposte, quella del Platonismo e del Misticismo e l'altra dell'Aristotelismo (p. 110). Sarebbe fuori luogo entrare qui in una lunga discussione intorno a una quistione storica che reclamerebbe ben altra competenza e conoscenza della filosofia medievale; possiamo però affermare che le scarse e fram-

mentarie citazioni che il Domet reca a sostegno della sua asserzione, sono affatto insufficienti e controverse. Dove invece egli riesce più felicemente nel suo intento è nella dimostrazione che Sant'Anselmo non professò la dottrina delle idee intermediarie, come pretesero il Reid, il Cousin e recentemente l'Hauréau (1).

Ci riesce impossibile di fare qui un'esposizione, per quanto succinta, del volume del Domet, tanta è la vastità della materia trattata e così ricca di quistioni degne d'attenzione e d'esame: ci contenteremo d'un semplice cenno bibliografico. La materia è diversa in 14 capitoli rispondenti a una partizione degli argomenti trattati altrettanto felice quanto naturale. Il libro s'inizia con uno sguardo generale allo stato della civiltà e della scienza cristiana nei secoli XI e XII, (salvate, secondo l'A., dalla Chiesa e dai monaci contro l'invadente barbarie), dimostrando che Sant'Anselmo non fu, come credono alcuni, *una meteora solitaria sull'orizzonte tenebroso d'un'epoca barbara* (p. 14). Dedica poi due lunghi capitoli alla vita e alle opere del santo (IV, V), di cui in seguito esamina e in gran parte ricostruisce sagacemente le dottrine (2), benchè, quanto alla parte biografica, egli non aggiunga nulla alle notizie tramandateci da Eadmer e alla pregevole monografia del Ragey (3), il quale è pure autore d'uno studio importantissimo sulla prova ontologica di Sant'Anselmo.

Com'è noto, Sant'Anselmo non lasciò un sistema di filosofia organicamente svolto, ma prese a trattare quistioni teologiche e filosofiche di capitale importanza, nelle quali però, checchè ne pensi il Domet ed altri, egli non impresse quella nota originale che si rivela nel *Proslogium*, il trattato conte-

(1) L'A. prende occasione per difendere anche San Tomaso da quest'accusa; ricordiamo che il Bobba tra noi ha fatto un esame storico-critico della quistione (pubblicato fra le Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, venendo alla stessa conclusione. — Vedi *Rivista Filosofica* vol. VI, fasc. I., p. 154.

(2) Ne tratta nei capitoli seguenti (VI-XIII): Theorie de la connaissance, De la vérité, Réalisme et nominalisme, Du composé humain, De l'âme, La liberté, De Dieu. Il cap. XIII è dedicato all'Argomento.

(3) *Vie de Saint Anselme* e *L'Argument de Saint Anselme.* — Delhomme et Briguet, Paris, 1893.

nente il famoso *Argomento* oggetto di tante dispute, al quale sono affidati anche oggi il nome e l'importanza del santo nella storia della filosofia. Il Domet invece che pieno di sacro entusiasmo per tutti gli altri scritti dell'arcivescovo di Canterbury ne esagera grandemente l'importanza storica e il valore filosofico, lo scema invece, se non l'annulla, al celebre Argomento che chiama un *paralogismo*, meravigliandosi come altri possa parlare dell'accordo essenziale di Sant'Anselmo coll'Aquinate (p. 284). Ma sulla parte riguardante l'Argomento avremo occasione di ritornare più diffusamente nel prossimo fascicolo.

R. Nazzari.

Prof. Dr. Wilhelm Jerusalem. — **Einleitung in die Philosophie.** — 2ª edizione accresciuta e riveduta. — Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller, 1903.

Questa seconda edizione, succeduta entro tre anni alla prima, di cui fu data notizia ai nostri lettori, (*Riv. fil.*, Vol. III, pag. 101-105) se ne differenzia oltrecchè per ritocchi di minor importanza: 1° per una trattazione più ampia di quel modo di risolvere il problema della conoscenza, che l'autore denomina genetico-biologico, al quale aderisce egli stesso; 2° per uno svolgimento più ampio del capitolo riguardante la Metafisica. — A tacere delle dottrine estetiche, (che non subirono però in questa seconda edizione mutamenti sostanziali) si può dire che queste due aggiunte illustrino più chiaramente che nella prima edizione il pensiero personale dell'autore: ne diremo perciò due parole.

La teoria *genetico-biologica* della conoscenza consiste nel costruire quest'ultima su duplice fondamento, cioè psicologico e biologico; il che è come dire spiegarla tenendo conto per un lato del sentimento e della volontà e per l'altro dei bisogni pratici della natura umana. Mentre il Kant arresta la sua analisi delle categorie dell'intelletto alle possibili forme del giudizio « le quali però sono prodotti artificiali della logica formale » conviene indagare come il giudizio venga ad assumere la sua forma generalissima. Questa come unione di soggetto e predicato è a sua volta resa possibile da una forma fondamentale e originaria di appercezione (*fundamentale apper-*

zeption), per la quale consideriamo i mutamenti di tutto ciò che ne circonda come manifestazioni volontarie di oggetti indipendenti (als *Willensäusserungen selbständiger Objekte*). È facile scorgere come con questo criterio rigorosamente psicologico l' A. si scosti dalla dottrina kantiana circa *l' unità trascendentale dell'appercezione*.

Ommettendo, per brevità, di vedere come l'Autore sul fondamento di questo suo principio e riassumendo la terza edizione del suo *Manuale di Psicologia* (1902) delinei lo svolgimento dei gradi inferiori della conoscenza, fermiamoci a quelle che egli esprime col nome di « rappresentazioni tipiche », che tra tutte le altre offrono il vantaggio di ordinare le nostre esperienze *economicamente* (come è noto, questo è anche il concetto del Mach).

A tale effetto conferisce assai la lingua : la quale, rendendosi ben presto indipendente dai sentimenti che ne originarono i suoni, prima si accontenta di esprimere colle radici a un tempo le cose e i loro processi, poi differenzia le prime dai secondi col soggetto e col predicato della proposizione, in cui *l'appercezione fondamentale* trova la sua adeguata espressione, compie la funzione giudicativa e genera l' idea, che fornisce un mezzo sempre più valido di ordinamento economico delle esperienze, perchè tanto nei giudizî di rappresentazione, (Wahrnehmungsurtheile) come nei giudizi di idea (Begriffsurtheile) si considera il soggetto come *centro di forza o di volontà*, di cui il predicato è l'estrinsecazione.

Siccome poi il giudizio è atto della spontaneità e dell'indipendenza dello spirito, col quale, come con tutti i nostri atti, provvediamo alla nostra conservazione, lo chiamiamo vero o falso a seconda che interpretando l'impressione ricevuta, ha o non ha per effetto, mediante la previsione che autorizza, di fornire i mezzi più acconci al conseguimento di quel supremo intento. L' effettuarsi delle nostre previsioni è il vero criterio oggettivo di verità, al quale è inferiore per sicurezza il criterio dell' assenso dei pensanti, che è solo *intersubbiettivo*. Questi due criterî sono tanto universalmente accolti e così impliciti in ogni nostra persuasione che molti pensatori li considerarono come indipendenti da ogni esperienza (idee pla-

toniche, idee innate, giudizi sintetici a priori) mentre tale dottrina diviene insostenibile col criterio del psicologismo: anche i concetti di sostanza, di causa e di numero anzichè forme innate, sono dovuti ad elaborazione di dati empirici, o per dir meglio alla funzione giudicativa, che è un prodotto di reciproca azione tra l'organismo e l'ambiente.

Così la verità può dirsi un determinato rapporto tra l'atto di giudizio e il processo per mezzo di questo formato e obbiettivato: rapporto affermato o mediante il sapere, se è accompagnato dalla consapevolezza che per il giudizio vale il criterio oggettivo di verità, o mediante la credenza, la quale è però di dominio del sentimento, e dipende dall'accordo in cui il giudizio di cui è questione si trova colle nostre abitudini mentali. Certe idee poi decadono e scompaiono quando si comprende che non sono più centri di forza utili ai bisogni del pensiero, che non sono *vere* perchè non corrispondono alla *realtà*: esiste dunque accanto all'idea della verità l'idea dell'esistenza: questa è un predicato che esprime la virtù operativa (Wirkungsfähigkeit) del soggetto.

Passando al secondo punto in cui si differenzia la seconda dalla prima edizione, diremo che il Jerusalem tra i modi di risoluzione del problema ontologico comprende ora anche il Monismo sostanziale (Eleatici, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel) e il Monismo evolutivo. Quest'ultimo gli offre occasione di esaminare l'empiriocriticismo dell'Avenarius e del Mach, che è detto da lui il più conseguente dei sistemi monistici finora apparsi; però mentre alla dottrina del primo fa l'appunto di contenere avanzi di materialismo, in quella del secondo scorge traccia di dualismo: quel dualismo che chiama scientificamente possibile anzi implicito nella funzione giudicativa, come è facile vedere da quanto sopra esponemmo.

VITTORE ALEMANNI.

GIULIO SCOTTI. — **La Metafisica nella Morale moderna.** — Opera premiata dalla R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano col premio Moisè Lattes. — Ulrico Hoepli, 1903, (pagg. XV-343).

La ragione del titolo di questo libro sta nel duplice intento

dell'A. di mostrare che tutti i sistemi contemporanei di morale, anche quelli che in apparenza escludono un fondamento metafisico, lo contengano in realtà o almeno lo debbano presupporre, se non vogliono essere inutili; e che perciò un dato metafisico, cioè congetturale o di credenza sia necessario per costituire una morale *obbligatoria*.

Al primo di questi due intenti, che potremo chiamare storico-critico perchè conduce l'autore all'esposizione e al giudizio dei principali sistemi di morale contemporanei, è consacrata la maggior parte del libro; al secondo accenna nell' introduzione e dedica le ultime pagine, cioè la « conclusione »: ma si comprende bene che la critica de' sistemi altrui offre molte occasioni allo scrittore di preparare il lettore alla dottrina sua: la quale poi, è evidente, egli non presume di svolgere compiutamente, ma solo di abbozzare: anche perchè la « nuova morale » com'egli la chiama, é oggi a' suoi primi albori ancora incerti, (pag. 4).

I sistemi sui quali lo Scotti porta la sua indagine, col preciso proposito sopra accennato di metterne in evidenza o i dati o le esigenze metafisiche, sono: la morale kantiana, la criticista (Renouvier) la schopenhaueriana, l'utilitarismo del Mill (con un' appendice sul Sidgwick), le dottrine dello Spencer, dell'Ardigò, del Rosmini, del Wundt, del Fouillée, del Guyau. L' ordine, come si vede, è alquanto diverso, (e secondo noi migliore) che nel noto libro del Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*; del quale l'A. si serve con discrezione e senza inutili ripetizioni, (tantochè per es. alla morale del Kant che occupa nel libro del filosofo francese 100 pagine egli ne consacra 19 appena), come ha l'occhio agli studi dello Zuccante (al quale è dedicato il libro) e del Vidari per quei filosofi che il Fouillée non considera, o considera solo in parte. Onde il libro per questo riguardo riesce un utile riassunto, con parecchi contributi nuovi, della più recente critica filosofica nel campo della morale.

Ci consentano l' autore e il lettore qualche osservazione sulla soluzione proposta del problema morale.

La morale futura, dice l'A. (pag. 4 e pag. 336) sarà come deve essere ogni vera morale, connettiva, cioè riuscirà « coesione

degli elementi antagonistici dell' aggregato umano » in altre parole, sarà una forza non disintegratrice, ma integratrice, non porrà le azioni nell' arbitrio della coscienza individuale, ma della coscienza sociale : e per conseguenza sarà trasformista in quanto muoverà da alcuni postulati supremi ricavati induttivamente dall'esperienza verso forme di vita sociale sempre più complesse e sempre rinnovantisi : e così pure sarà utilitaria, in quanto si proporrà « il benessere di tutti gli uomini » nel più alto e nel più estensivo significato della parola : e finalmente dovrà lasciare il debito posto all' idealismo (che per lo Scotti vale quanto metafisica) perchè solo a una congettura di ordine metafisico spetta la giustificazione ultima del dovere » (pag. 324) o, come può anche dirsi, la giustificazione del dovere supremo, quello di vivere. Sebbene le prime tre condizioni siano, più che altro, constatate dall' Autore come *tendenze* di fatto nell'evoluzione filosofica delle dottrine morali, e l'ultima invece sia giustificata come una necessità logica, si intende che tutte e quattro sono da lui proposte come tali da doverne in ogni modo promuovere l' attuazione.

Nulla si può obbiettare alla persuasione dell'autore che la morale nuova debba essere essenzialmente sociale, debba cioè proporsi di riuscire un'integrazione delle varie forze individuali in ossequio alle sempre nuove idealità sociali : sebbene, compito della morale non sia tanto il designare questa meta immanente nel fatto morale quanto il suggerire i mezzi per raggiungerla : tra i quali non è per esempio escluso che altri ponga in prima linea il rispetto della coscienza individuale, il cui libero svolgimento diverrebbe così una delle condizioni prime della morale. Con ciò voglio dire che la considerazione delle idealità sociali sta piuttosto a base della morale, che nell' ambito di questa scienza : esse sono un dato, un attributo del fatto morale, più che un mezzo di moralità. L' uomo è un essere morale in quanto è sociale, come è un essere artistico in quanto è sociale : non *deve* essere sociale per essere morale. A questo proposito mi sembra che l' A. avrebbe anche nella parte storico-critica potuto consacrare un capitolo alle dottrine individualistiche : le quali forse gli avrebbero suggerito di chiarire meglio come accordare la coscienza morale individuale colla coscienza sociale,

problema certo dei più solenni della morale contemporanea (l'autore a questo riguardo pare accettare le dottrine del Wundt, (fr. pag. 209 e 211).

Anche del Wundt sono i concetti del trasformismo della morale ossia del continuo spostamento dell'ideale morale e del fine prossimo di utilità generale che esso propone all' attività umana. Ma l' A. si discosta da questo autore nel ritenere che il *consensus gentium* non basti a dare autorità di dovere al precetto morale: la quale autorità, come vedemmo, deve essere conferita, secondo lui, a libere *credenze* individuali circa il valore buono della vita. Ma veggasi se per tal modo non si venga a intaccare quella consistenza logica che una dottrina morale deve pur avere. Se la morale è buona in quanto è morale sociale come la si potrà dire *buona*, in un altro senso, in quanto è sancita da una credenza individuale? non pare che così si introducano in essa due criterî antagonistici o almeno non necessariamente coincidenti? Non pare che si pongano così di fronte l'una all'altra una morale empirica e una morale intuitiva, lasciando tra di esse una *terra incognita*? Si riaffaccia qui il problema psicologico dei rapporti tra coscienza sociale e coscienza individuale, che si pose nettamente anche il Mazzini (di cui l'autore cita una pagina) ne' suoi Doveri dell' uomo (scritti editi e inediti, Vol. XVIII, 35-38): problema che in un disegno anche generalissimo dell' Etica non si può risolvere così alla lesta dicendo che « ognuno per necessità psicologica, tende continuamente a mutare le sue intime credenze, cercando di metterle d' accordo colla coltura sua e col sapere acquisito » (pag. 333). Se così fosse assolutamente: 1° non si intenderebbe a che cosa si riduca il valore morale e impulsivo di queste credenze metafisiche, se esse non sono che un timido tentativo, subito represso, di reazione alla coltura generale; 2° non si spiegherebbero gli infiniti casi di reazione alla coscienza collettiva, che tutto giorno ci cadono sott'occhio.

Noi riteniamo che quando si creda davvero che la morale debba essere utilitaria nelle sue basi, sarebbe più logico considerare utilitaristicamente anche il suo coronamento, e dire: l'uomo è un animale sociale: come tale è un atomo della coscienza sociale e come tale *deve* accettare i comandi di questa,

lo *deve*, perchè questa è condizione di felicità. Così l'eudomonismo non designerebbe solo il fine prossimo ma anche il fine supremo dell'attività umana. L'avere il Mill sbadatamente introdotto nell'utilitarismo il concetto della nobiltà della persona umana non infirma il rigore logico dell' utilitarismo; e questo rigore logico è tanto maggiore quanto ammettendosi col Fouillée e col nostro A. una libertà relativa nel soggetto umano, resta anche eliminata la grave difficoltà circa il diritto che l'utilitarismo deterministico aveva di porre una vera e propria obbligazione.

VITTORE ALEMANNI.

CHARLES RICHET e SULLY PRUDHOMME. — **Le problème des causes finales.** — Paris, Alcan 1903.

Questo libro che è un mirabile esempio di epistolario scientifico, contiene 9 lettere scambiate tra i due pensatori francesi sul problema delle cause finali. Esso non manifesta la rigidità di un libro di scienza, ma appunto perchè in forma famigliare e perchè ci offre come lo svolgimento di una discussione vivace e dottissima attrae con più forza l' animo del lettore. Fra il Richet ed il Prudhomme non c' è opposizione di vedute; anzi nella conclusione i due pensatori consentono.

Il Richet non è finalista deciso; egli ammette la finalità come un' ipotesi che serve a meraviglia allo studio e alla spiegazione dei fenomeni. Noi non sappiamo perchè la vita esista, perchè ci siano esseri viventi; ma possiamo almeno concepire perchè tale forma di vita esista e dare una spiegazione vera o no, temeraria o ingegnosa, ma accettabile insomma, di certi particolari nella organizzazione e nella funzione degli esseri. La natura ci offre lo spettacolo di una materia che con tutti gli sforzi tende a raggiungere un *maximum* di vita: bisogna dunque concludere che gli esseri tendono a vivere e che son bene organizzati per vivere; un essere male organizzato disparirebbe tosto.

Noi comprendiamo che la massa della materia vivente è spinta con irresistibile sforzo verso la vita, come se la vita fosse suo fine supremo; sappiamo che vi è concorrenza in tale lotta per la vita, e perciò possiamo ammettere che tutto avviene come se la natura avesse voluto la vita.

Questo concetto dev' essere il filo conduttore di chi intenda alla spiegazione dei fenomeni naturali; esso offre l' immenso vantaggio che prepara alla ricerca, dirige lo sperimentatore, gli permette d' inventare e immaginare molte esperienze. Nel regno degli esseri l' ipotesi d' una tendenza alla vita, di uno sforzo verso un *maximum* e *optimum* di vita, si deve necessariamente accettare; essa apre un campo più vasto alla investigazione scientifica, fa comprender meglio il profondo della vita, il progresso biologico e morale.

Tale ipotesi si potrà condannare come temeraria perchè non è nè dimostrata nè dimostrabile; ma quando un' ipotesi è feconda di conclusioni scientifiche e morali, merita di essere accolta a preferenza di una dolorosa e sterile negazione.

A. MAZZOLA.

BENEDETTO PERGOLI. — **Il Condillac in Italia.** — Faenza, Tip. Montanari, 1903, pp. 96.

Il sensismo del Condillac, uscito da quella stessa scuola del Locke e del Berkeley, che avea prodotto in Inghilterra l'associazionismo dell'Hume, non avea saputo, al pari di questo, liberarsi definitivamente da tutte le opinioni e credenze tradizionali. Portato per intrinseca necessità verso lo scetticismo, avea voluto, a parole almeno, salvare quella forma di animismo che con l'associazionismo sensistico meno può accordarsi, e pur togliendo ogni consistenza ed efficacia reale ad ogni principio interno di attività, avea persistito ad affermarlo verbalmente.

I seguaci della scuola sensistica si trovano ad un bivio: o negare anche a parole l' anima come sostanza e come principio di attività, o a questa energia interna dare quella consistenza che il maestro le avea tolta. Al primo partito s'appigliano gli immediati seguaci francesi, al secondo, cui s' accostan più tardi, col Destutt de Tracy, col Lamoriguière, e sopratutto col Maine de Biran, i sensisti posteriori, aderiscono invece sin dal principio i discepoli italiani.

L' esame della differenza che li distacca dal Condillac non è dunque privo di interesse; e il Pergoli l'ha compiuto con diligenza ed acume. Intorno al sistema del Condillac egli ac-

cetta pienamente la conclusione, alla quale io ero pervenuto nel mio *Un psicologo associazionista*, che cioè dalla sua psicologia resta escluso ogni principio autonomo di attività interna; onde la proclamazione di questo costituisce il carattere differenziale della scuola italiana. Preparata dagli empiristi prelockiani e lockiani, questa, fra i numerosi rappresentanti, trova i suoi maggiori in Pasquale Borrelli, Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi; ma anche nei discepoli di minore importanza trovansi, come ad es. in Epifanio Fagnani (che meritava qualche maggior rilievo), idee non prive di originalità e d' acutezza. Riformatori del sensismo sono per altro sopra tutto i tre su nominati: con la *stimolabilità cogitativa* il primo, con la *forza combinatrice dello spirito* (e, anche, con la disposizione organica ereditaria, la cui trascuranza era tra i principali difetti del sensismo francese) il secondo, col *senso logico* il terzo.

Così il sensismo, conclude a ragione l' A. non divenne in Italia passiva acquiescenza alle dottrine del Condillac; ma costitul con indirizzo e fisonomia propria una fase della nostra scuola sperimentale, che non è priva d'importanza nella storia della nostra filosofia.

Il libro del Pergoli rappresenta pertanto un' opportuna integrazione di una parte dell' *Essai sur l'hist. de la philos. en Italie au XIX.e siècle* di Luigi Ferri, e del breve studio dell'Espinas sulla *Phil. expér. in Italie.*

R. MONDOLFO.

D.r SIMON N. PATTEN. — **Teoria delle forze sociali.** — (traduzione italiana. 1 Vol. della *Biblioteca internazionale di sociologia teorica* diretta da F. Squillace. Roma, C. Colombo editore. 1903).

Di questo libro già noto ai sociologi nell' originale inglese lo scopo é di discutere l' origine delle forze sociali, e le idee fondamentali sono: 1° ogni forza sociale ha una base psicologica: 2° la evoluzione ed i fenomeni sociali (morale, religione, arte) sono il risultato di due forze, ambiente ed organismo: 3° l' ambiente di ogni organismo è la somma delle sue condizioni economiche (dalla Prefazione dello Squillace).

Il primo principio che il Patten ha comune con altri sociologi americani, quali il Ward, il Giddins, il Scherwood, l' A. illustra mostrando che se è opinione comune essere la società un organismo, anche la mente deve venir studiata come se fosse una società di unità coscienti, organizzate in un meccanismo per i fini comuni (concetto tutt' altro che nuovo; informino il modo con cui il Wundt concepisce la volontà e il libro del Fouillée *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*): distingue le idee in idee-cognizioni e idee-azioni, le prime chiare e le seconde vive, corrispondenti rispettivamente alle correnti sensorie e alle motrici, le prime oggetto dell' analisi del Locke e le altre di quella dell' Hume, principali rappresentanti della scuola psicologica associazionistica, i cui dettati sono ancora accolti dalla maggior parte degli scrittori di cose sociali. Delle prime, come di forze sociali, l'importanza nonchè riconosciuta fu persino esagerata; delle seconde fu invece trascurata. Però nel metterla in evidenza l' A. non ci pare che dica molte cose nuove (tutta una schiera di psicologi contemporanei propugna il concetto del resto non ignoto alla storia della filosofia dell' idea-nozione, messo in circolazione dal Ribot).

Notevole il seguente concetto riguardante l' economia del piacere e del dolore che anch' esso però richiama alla mente la dottrina tanto nota del nostro Sergi sul significato biologico dei fenomeni psichici: « Se una creatura è in diretto contatto con un ambiente fisico o è il dominatore di tutte le creature in questo ambiente, i suoi progressi dipendono dallo sviluppo del suo piacere, e questo, alla sua volta, dallo sviluppo del suo sistema motore. Se tuttavia questa creatura diviene preda di altre creature essa è trasportata da un ambiente di piacere ad un ambiente di dolore. La sopravvivenza ora dipende dal suo potere di evitare il dolore e questo fine è meglio assicurato da uno sviluppo dei nervi sensorii a traverso cui essa viene avvertita della presenza dei nemici e delle vie di scampo » (pag. 51-52).

L' originalità del pensiero dell' autore invece eccelle nella dimostrazione della tesi che le credenze — forze sociali — sono dovute all' attività che l' ambiente di un organismo permette,

e nell' indagare quali conseguenze possono derivare dal contrasto o dall' accordo dei due meccanismi della mente, motorio e sensorio.

La seconda metà del libro è destinata a tratteggiare una « repubblica sociale » contrassegnata per effetto di economia di piacere da idee e ideali economici estetici morali e religiosi diversi dagli attuali. Non è, nell' intento dell' autore, una nuova utopia, ma un contributo scientifico all' evoluzione sociale dell' umanità, quale si può *a priori* argomentare e predire dal fatto che « la razza umana è ora in uno stadio di transizione da un' economia di dolore a un' economia di piacere » (pag. 90). È dunque un saggio di sociologia pura.

V. ALEMANNI.

NOTIZIE E PUBBLICAZIONI

Al lutto per la morte di H. Spencer l' Italia partecipò più largamente delle altre nazioni civili. Tutti i giornali ricordarono, con calde parole di simpatia, la vita e l'opera dell'estinto: e mandarono vive espressioni di condoglianza il Re per mezzo dell' Ambasciata, i Ministri Luzzatti e Orlando, la Camera dei Deputati, che ne fece anche una breve ma solenne commemorazione, molte Accademie e Facoltà Filosofiche.

La Facoltà di Filosofia e Lettere di Pavia nella prima adunanza dopo la morte deliberava l' invio del seguente telegramma:

« *Deputato* BRYCE. — Londra.

« Questa Facoltà Filosofia e Lettere adunatasi prima volta » dopo morte grande venerato pensatore Erberto Spencer esprime » profonde condoglianze Nazione Inglese ».

— Nell'ottobre scorso una Commissione composta dei professori Credaro, Fornelli, Labriola, Ragnisco e Tocco propose la promozione dei Prof. Niccolò D'Alfonso ad ordinario di Filosofia e Pedagogia nella scuola superiore di Magistero femminile di Roma. Nello stesso mese fu pure giudicato il concorso della cattedra di *Filosofia teoretica* a Palermo per straordinario. La Commissione era composta dei professori Cantoni, presidente, Labriola, Masci, Ragnisco e Tocco relatore.

La Commissione fu molto rigida nel dichiarare l'eleggibilità, avendo voluto conferirla solamente a coloro che riteneva maturi per occupare subito una cattedra universitaria di quella materia. Con tale criterio furono dichiarati eleggibili a unanimità solamente i professori Guastella, Varisco e Villa. Tutti e tre furono chiamati a fare la loro lezione, dopo la quale la Commissione classificò a unanimità il Guastella ed il Varisco con 43 su 50 punti, il Villa con 42; con tre voti contro due, dati al Varisco, la Commissione assegnò il primo posto al Gua-

stella, restando il secondo al Varisco e il terzo al Villa. La Commissione propose il Guastella per la cattedra di Palermo; ma unanimemente raccomandò al Ministro che, essendo o rendendosi vacanti altre cattedre di filosofia teoretica, voglia chiamarvi successivamente il Varisco ed il Villa senza bisogno di ulteriore concorso, ritenendoli amendue degnissimi di occupare subito una cattedra di filosofia teoretica. E noi ci auguriamo che il Ministro, animato com'è delle migliori intenzioni, possa secondare la proposta unanime della Commissione, tanto più se si considera che anche recentemente si nominarono con un solo concorso più straordinari, benchè si trovassero in condizioni meno favorevoli.

— Siamo lieti di annunziare che nel prossimo anno, e probabilmente al principio di settembre, si radunerà a Ginevra il 2° congresso internazionale di filosofia. La scelta della città non poteva essere più felice e anche il tempo fissato ci pare il più adatto. Il Congresso sarà organizzato presso a poco come quello di Parigi; però, come c'informa l'egregio Prof. Gould presidente del *Comitato d'organizzazione*, saranno aggiunte alcune sezioni per comprendervi la Storia delle Scienze, l'Estetica, la Filosofia della Religione, la Sociologia e la Filosofia del Diritto. La nostra Rivista vi sarà certamente rappresentata.

— In un'elegante edizione Ulrico Hœpli, l'editore fedelmente affezionato alla memoria di Gaetano Negri, publica gli *Ultimi Saggi* di questo, preceduti da un discorso dello Scherillo sul Negri come *cittadino e pensatore* e da un altro del Novati sopra di lui come *patriota e soldato*. Il libro contiene anche alcune lettere molto interessanti scritte dal Negri quando combatteva, in qualità di ufficiale, contro il brigantaggio nell'Italia meridionale. Di questo libro ha fatto una splendida recensione il nostro collaboratore Zuccante nel giornale *La Perseveranza* del 3 novembre. In essa lo Zuccante si occupa specialmente delle idee e dei sentimenti religiosi del Negri, che dice fondati sulla *persuasione della razionalità del mondo e sul sentimento dell'idealità della vita*. La religione è l'argomento principale di questi *Saggi*; ma a giusta ragione lo Zuccante rivolge la sua maggiore attenzione al *Saggio* che ha per titolo: *La religione e la morale nell'insegnamento*. In questo scritto il Negri, incredulo, si

dichiara apertamente favorevole all'insegnamento religioso positivo nelle scuole, ritenendo che se alcuni pochi uomini possono assorgere ad una *coscienza morale perfettamente autonoma e indipendente da ogni sanzione autoritaria o esterna*, i più non possono seguire che *una morale che abbia un fondamento estrinseco, fondamento che non può essere altro che quello della religione e dell'autorità*. È questa in fondo la nota teoria, diremmo quasi la politica, che lasciando alle classi più alte, ai sapienti, l'ateismo vuol riservare la religione al popolo, agli ignoranti: politica che non ostante gli attraenti scritti del Negri e le difese dello Zuccante non possiamo approvare.

— Il libro del nostro collaboratore Guido Villa sulla *Psicologia contemporanea* continua felicemente a diffondersi: dopo la traduzione tedesca già stanno per pubblicarsi la inglese e la spagnola, e ci giunge ora, edita da *G. V. Giard* et *E. Barrière* di Parigi, la traduzione francese fatta dal Rossigneux, e presentata al pubblico francese dall'illustre filosofo *E. Boutroux* con una lettera piena di quella squisita gentilezza di cui solo alcuni scrittori francesi hanno il segreto. Dopo aver ricordato che il Villa è uscito dalla scuola di Pavia e dette alcune parole molto onorevoli pel Direttore di questa Rivista, parole delle quali questi si sente molto onorato, così scrive de' suoi scolari: « Trés librement, et chacun à sa manière, les disciples » de Cantoni suivent une même direction générale, qu'on » peut appeler l'idéalisme critique, et qui consiste à fonder la lé- » gitimité et l'originalité des sciences morales sur l'impossi- » bilité d'expliquer par les principes des sciences physiques » certains caractères essentiels des faits humains ».

Anche il giudizio ch'egli reca in particolare sul libro del Villa è molto favorevole e spiega la fortuna da esso avuta.

« Soit comme historien, soit comme philosophe, M. Villa » fait preuve d'érudition, de sagacité, d'impartialité, d'une » information complète et puisée aux sources, en même temps » que d'un vif souci des exigences de la science et de la cri- » tique contemporaines. Il éclaire les doctrines par l'exposi- » tion de leurs origines, et il cherche avec indépendance ce » qui, d'aprés le progrès des connaissanees et de la réflexion, » parait propre à subsister et à jouer un rôle dans la philo- » sophie à venir. Son livre instruit et oriente le lecteur ».

Anche nell'edizione francese come nella tedesca il libro ha acquistato in chiarezza e precisione come in brevità e noi gli auguriamo che possa fare una seconda edizione italiana nella stessa forma.

— Riceviamo dalla Spagna un libro che vogliamo segnalare ai nostri lettori, la *Storia della Filosofia nel sec. XIX* di Alberto Gomez Izquierdo, prof.e nel Seminario pontificio di Zaragoza. Il libro ci produce una gradita sorpresa, perchè siamo troppo soliti a vedere nei libri stranieri, che trattano della filosofia contemporanea, quasi intieramente dimenticati i filosofi italiani per non rallegrarci di trovare in questo libro fatta invece ad essi una larghissima parte. L'A. si mostra informato dei varii indirizzi filosofici del nostro paese, menzionando nel suo libro non solamente i capi-scuola ma anche molti de' più giovani cultori. Certamente vi è qualche lacuna ed anche qualche sproporzione ed inesattezza; ma, per quanto riguarda l'indirizzo rappresentato dalla nostra Rivista, non possiamo certamente lagnarcene. Riportiamo ciò che scrive in proposito, riservandoci in altro fascicolo di fare un esame critico del libro in generale :

.... presentemente son molti e non di scarso valore quelli che in Italia seguono la tendenza neocriticista.

Tra essi merita d'essere contato in primo luogo *Carlo Cantoni*, di Pavia, direttore della *Rivista Filosofica*. Nessuno come lui ha presentato un'esposizione critica delle opere di Kant così copiosa e fedele, che può competere con i migliori scritti analoghi; e pochi libri di testo hanno ottonuto la diffusione del suo *Corso di filosofia*. Cantoni conosce tanto a fondo la letteratura del kantismo, che le sue rassegne bibliografiche, copiosissime, pubblicate di tempo in tempo nella sua *Rivista*, sono la miglior fonte di informazioni su questa materia.

Secondo Cantoni il Neocriticismo è l'evoluzione logica del pensiero di Kant, ampliato e corretto col concorso di diverse scuole; ed è in migliori condizioni di qualunque altra filosofia per sintetizzare il movimento scientifico moderno. « È opportuno per combattere le esagerazioni del positivismo che vuole spiegare ogni cosa per mezzo della forza meccanica, riducendo il mondo spirituale al fisicö, arrivando fino ad opporsi alle più nobili aspirazioni dell'umanità, senza rispettare le ineluttabili esigenze del dovere e della vita pratica, e tuttavia non soddisfacendo meglio sotto l'aspetto scientifico. Soltanto il Neocriticismo può conciliare la filosofia e la scienza con la morale e la religione, soffocando i conflitti ogni giorno più acuti tra il misticismo e il naturalismo.

Organo di questa tendenza iniziata da Cantoni è la *Rivista Filosofica*.

. . . .

L'influenza delle idee di Kant si osserva pure in *Felice Tocco*, noto per i suoi lavori di storia della filosofia, e per la sua monografia su Giordano Bruno; *Barzellotti*, di grande riputazione letteraria; e *Chiappelli*, molto versato in letteratura classica, secondo il quale il problema critico andrebbe intavolato di nuovo, con l'oggetto di elaborare una miglior concezione del mondo e della vita (pp. 279-71).

— Cessano col corrente anno 1903 i *Philosophische Studien* del Wundt ed è annunziata in suo luogo una Rivista generale di Psicologia col titolo: *Archiv für die Gesamte Psychologie*. Ne è editore il Prof. E. Neumann di Zurigo ed oltre il Wundt vi collaboreranno molti altri insigni cultori degli studi psicologici. Nell'ultimo numero dei *Phil. Stud.* (18° vol.) il Wundt prende commiato, quale editore dei detti *Studi*, dal pubblico; e ripercorrendo dal 1881 tutto il periodo della sua pubblicazione, si compiace molto giustamente dell'opera sua, come quella che ha contribuito largamente al progresso degli studi sperimentali nella Psicologia; ricordando da un lato ai filosofi che una psicologia trattata con metodo esatto e positivo è una preparazione indispensabile a qualsivoglia filosofia, e facendo dall'altro lato riconoscere ai Naturalisti e in particolar modo ai Fisiologi proclivi al disprezzo di tutto ciò che è filosofico, che anche la Filosofia può essere, almeno in qualche sua parte, una scienza positiva da prendersi così sul serio come qualunque altra ricerca naturale; di cui anzi il naturalista e in particolar modo il fisiologo non può fare a meno senza pericolo di gravi errori. In ciò sta secondo il Wundt e anche secondo noi la giustificazione del titolo, *Philosophische Studien*, portato così gloriosamente per ben 22 anni dalla pubblicazione diretta dal Wundt. Noi ci auguriamo col Wundt stesso che il nuovo *Archiv für dei gesammte Psychologie* continui, in un cerchio più largo e comprensivo, la splendida tradizione dei *Philosophische Studien*.

NECROLOGIO

CHARLES RENOUVIER

In mancanza d' una filosofia vera, o riconosciuta vera, i sistemi si succedono: proposti, discussi, abbandonati, ripresentati; sempre gli stessi, quanto all'essenziale, costituito da poche nozioni ultime, di cui ciascuna sembra esprimere un aspetto dell' esperienza, ma inconciliabili tra loro. Questo movimento circolare non è forse

. . . . . turbine che al ver sempre procede
Con alte spire;

tuttavia non è neanche ozioso. Gli sforzi rinnovati non riescono a mettere il pensiero d' accordo con sè stesso; ma l' affinano, e ne dilatano il campo visivo. La scienza pura (senza della quale non sarebbe possibile l' applicata) è un frutto dell' aspirazione filosofica a veder nelle cose più chiaro e più addentro; molte delle sue idee più feconde hanno cominciato con essere vaghe intuizioni di metafisici. La stessa esperienza de' contrasti filosofici è un fattore di civiltà, se non altro perchè insegna a sospendere l' assenso; ancora saremmo feticisti, se non si fosse mai filosofato.

La fortuna de' sistemi dipende in gran parte dalla moda; ci son le mode anche in filosofia. E gli uomini senza matrice intellettuale (rubo la frase, non ricordo a chi), se dalle circostanze son tratti a insegnar filosofia, esercitano questo, che per loro è un mestiere, come n' eserciterebbero un altro; così come l' hanno, bene o male, imparato. Assorbire, e ridistribuire, le idee momentaneamente dominanti, è un lavoro (diciamo lavoro) abbastanza utile a chi lo compie; il volgo concede facilmente

la fama, anche la fama d'originalità, a chi gli faccia eco. Ma ci son anche degli uomini d'altra tempra, che non amano le vie battute; che non s'appartano dal pensiero contemporaneo, ma non se ne rendono schiavi; se ne impadroniscono, e così l'oltrepassano. Accusati dapprima di tornare indietro (perchè, per oltrepassare le idee dominanti, devono rifarsi da quelle, che n'erano state oltrepassate), perseverano, senza spaventarsi delle grida, nè del silenzio. Non travolti dalla folla, finiscono col trascinarla. Fondano una scuola, che alla sua volta dominerà, fin quando altri s'accorga di nuovo potersi far di meglio, che ripetere una lezione imparata a memoria.

Di questi uomini benemeriti fu Ch. Renouvier.

Kant, il quale s'era proposto principalmente di mettere in guardia contro le illusioni della dialettica, ebbe per immediati successori dei dialettici, senza dubbio vigorosi, ma temerari e assoluti. L'astrattezza dei sistemi costruiti a questo modo, e le loro contraddizioni reciproche ed intrinseche, avean fatto comprendere la necessità di cambiare strada; la strada sicura poteva essere additata dalla sola scienza, che ogni giorno più andava dilatando e assodando le sue scoperte. Ma la scienza presuppone un soggetto conoscente; ha dunque delle condizioni, che vanno discusse da chi voglia, non soltanto impararla o costruirla, bensì ricavarne una dottrina universale, affermativa o negativa. Le questioni gnoseologiche, credute vane perchè estranee a ciascuna scienza, furono trascurate, non riflettendo, che il fatto della scienza è un problema di gnoseologia.

L'opera di Ch. Renouvier fu di reazione contro ciò che nel positivismo era superficiale, e ne costituiva il difetto. Osservabilissima per la sua stessa coerente vastità: — circa ventiquattro poderosi volumi, scritti con chiarezza ed efficacia, ricchi di solida e varia dottrina, l'ultimo pubblicato pochi mesi prima che l'A. morisse nonagenario; — io la credo salutare anche nelle sue intenzioni sistematiche.

La scuola fondata da lui non è la mia; i lettori della *Rivista* non l'ignorano. Ma l'assenso, che io sono disposto a dare a una dottrina, non è, secondo il modo mio di vedere, una misura del suo pregio. Combatto una dottrina, perchè la credo difettosa; propongo di sostituirvene un'altra, perchè quest'altra

mi pare preferibile; ma non mi arrogo, come non concedo ad alcuno, il diritto di dire con lo Spinoza: — *veram philosophiam me intelligere scio.* — Tutti gli aspetti possibili delle questioni devono essere considerati; e siccome nessun uomo singolo può sorgere a tanta universalità, così è bene che le opinioni più differenti s'affermino con vigore; i contrasti hanno la virtù di impedire che ciascuna, col divenir esclusiva, divenga volgarmente erronea, s' irrigidisca in un insieme di formule prive di significato.

Se la conoscenza è relativa, non può essere relativa che al soggetto, cioè ad una persona. Questa osservazione, non assolutamente nuova, il R. ebbe il merito di approfondire diversamente da come si fosse fatto fin allora; costruendo una filosofia, che, per la parte più caratteristica e più importante del suo contenuto, è ben denotata col nome di *personalismo* (il titolo dell' ultimo volume da lui pubblicato). Ora: che la conoscenza sia tutta e soltanto relativa, io non credo; conseguentemente (non posso provare qui l' opportunità di questo avverbio, che mi sono ingegnato di provare altrove) non mi pare, che nella persona si debba vedere l' assoluto primo, l' unica realtà, che tutto l' accadere si debba risolvere in fatti di coscienza personale, cioè in fenomeni. La persona è forse un risultato di fatti, che accadono indipendentemente da ogni persona già in essere.

Ma ognun vede la necessità di distinguere il problema circa l' origine della persona, da quello che riguarda l' ufficio della persona nella costruzione del sapere, in ispecie del sapere *in forma*, o per categorie, o scientifico, il solo che si presti ad essere accuratamente analizzato, e lo studio del quale ha in ogni caso una particolare importanza. Il primo è un problema di metafisica, non risolvibile che per via d' ipotesi controvertibili; mentre le difficoltà che s' incontrano in risolvere il secondo, benchè non piccole, si può sperar di superarle con l'analisi e con l' osservazione. La risoluzione, che del primo è proposta dal R., a me non pare accettabile; ma ciò non toglie, che di quanto egli dice intorno alla risoluzione del secondo, io non creda che si possa trarre un utile partito.

Un altro punto caratteristico nella filosofia del R. è l' im-

portanza da lui data alla morale. E anche qui, a me sembra si possa non accettar la sua metafisica, senza perció disconoscere il valore della sua dottrina in quello che ha di positivo. Se l'idea morale sia assolutamente primitiva, incostruibile, io dubito; comunque, non credo che al R. sia venuto fatto di dimostrarla tale. Ma, certo, la morale é qualcosa di assolutamente superiore all'individuo qual'è di fatto, al suo piacere e al suo tornaconto. È così, forse, in conseguenza dell'essersi l'individuo formato in certe condizioni; ma l'individuo sulle condizioni in cui si é formato non ha un potere al mondo; il dovere, se non é un assoluto oggettivo, é dunque *per l'individuo* un assoluto; e una filosofia, che non gli riconosca questo carattere, o glielo riconosca soltanto contraddicendo a' suoi principii teoretici, é condannata.

All'ultimo suo volume il R. ha messo per epigrafe un passo del *Timeo*, che suona press'a poco: — Se le mie opinioni non ti pajono superiori a dell'altre, pensa, che io e tu siamo uomini, e non pretendere se non ch'io ti dica qualcosa di verosimile. — A questo spirito di moderazione veramente filosofica l'illustre uomo non é rimasto sempre fedele; e chi vi sa rimaner fedele sempre? Ma lo comprendeva e l'apprezzava; indizio e saggio insieme d'una mente elevata e serena, d'un amore spassionato alla veritá.

B. Varisco.

HERBERT SPENCER

A Brighton l'8 dicembre é morto a 83 anni Erberto Spencer. Con lui si é spenta la luce intellettuale forse più viva e più diffusa del nostro tempo. Non c'è campo del sapere dove non si trovi l'impronta del suo intelletto sovrano; non v'è problema sociale, economico, politico, al quale non si trovi mescolato il suo nome; non v'è corrente di pensiero che non abbia sentito l'influsso della dottrina che fu sua e che trovò nel suo sistema l'espressione più vasta e più coerente.

Ed ebbe l'animo pari alla mente. È meravigliosa la tenacia colla quale sostenne e condusse a termine l'arduo lavoro, superando difficoltà d'ogni genere: e la salute cagionevole, e le strettezze finanziarie, e l'indifferenza lunga del pubblico, e le avversioni e i timori dei più fra i suoi stessi connazionali. E fu veramente degna di un filosofo e di un grande carattere la serena franchezza colla quale Egli difese sempre a viso aperto le sue opinioni, non dubitando di porle a cimento pur nelle questioni più ardenti della vita nazionale, quando il farlo costava -- ed Egli ben lo sapeva — impopolarità, denigrazioni e dileggi.

Di Lui e dell'opera sua la *Rivista* dirà con maggior larghezza prossimamente; oggi essa unisce la sua alle voci che da tutto il mondo civile suonano ammirazione e rimpianto per il Grande Filosofo.

e. j.

SOMMARI DELLE RIVISTE STRANIERE

PERVENUTE ALLA DIREZIONE

Revue Philosophique. — Novembre 1903.

A. Binet. De la sensation à l' intelligence (prémier article). — *L. Dugas.* La pudeur: étude psychologique. — *E. De Roberty.* Le concept sociologique de liberté. — *F. Paulhan.* La simulation dans le caractére. (*Fin*). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

Id. — Dicembre, 1903.

Belot. Le principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine. — *A. Binet.* De la sensation à l' intelligence (2e et dernier article). — *L. Marillier* et *Dr. J. Philippe.* Sur l' aperception des différences tactiles. — *A. Lalande.* Les récents dictionnaires de philosophie. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Table des matiéres.

Revue de Metaphysique et de Morale. — Novembre 1903.

J. Lachelier. L' observation de Platner. — *A. Espinas.* L' organisation ou la machine vivante en Grèce au IVe siècle avant J. C. — *G. Sorel.* Sur divers aspects de la mécanique. — *F. Evellin.* — La dialectique des antinomies kantiennes. — 'Etudes critiques, Question pratiques, Tables, Supplément.

Revue Internationale de l' Enseignement. — 15 Ottobre 1903.

Aloïs Fortier. Les écoles publiques en Louisiane. — *L'Association francoecossaise à Lyon et à Grenoble.* (Discours). — *Félix Hémon.* Le rôle de la literature latine dans l' Enseignement secondaire. — *Anna M. Jon Lampérièr.* La création d' un enseignement supérieur féminin. — *Joseph Delfour.* Organisation pédagogique d' un Collège Universitaire d' avant la Révolution. — *Friedel.* Les Budgets qui montent. — *Marcel Procureur.* Un voyage de vacances à l'etranger. — Actes et Documents, Analyses, etc.

Id. — 15 Novembre 1903.

Ouverture des conférences à la Faculté des Lettres de l' Universitè de Paris. — *François Monod.* L'Institut Carnegie de Washington et ses origines historiques. — *Rentrée solennelle* de l' Université de Lyon. Notes, Documents, Correspondance; Actes et Doc. officiels, Analyses et Comptes rendus.

Annales de Philosophie Chrétienne. — Ottobre 1903.

Abbé J. Bertin. La substance. - *Dr. Jousset.* — Le spiritisme devant la science. — *J. Turmel.* Etude sur les Lettres de S. Ignace. — *** L'auteur du quatrième Evangile. — *Tribune Libre* Dogme et raison. *Dr. X.* Un cas de phisiologie théologique. — Revue des livres étrangers, etc.

Id. — Novembre 1903.

Abbé Ch. Denis. Apologie et terminologie à propos d'une critique contre M. Brunetière. — *H. P.* Le socialisme et la question sociale d'après le livre de M. O. Noël. — *Mgr. Blampignon.* J. J. Rousseau ou génie et démance. — *X.* Quelques perspectives sur le feminisme. — *Les cours de philosophie* à Berlin et à Leipzig. — *Tribune libre.* Dogme et raison. — Variétés critiques etc.

Revue Néo-Scolastique. — Novembre 1903.

C. Besse. Lettre de France: L' Anticlericalisme sous M. Combes. — *M. De Wulf.* La Decadence de la Scolastique à la fin du moyen age. — *H. Meuffels.* Un problème à résoudre. — *E. Janssens.* Charles Renouvier. — Mélanges et Documents, Bulletin, Comptes Rendus.

Revue de Philosophie. — Ottobre 1903.

C. De Vorges. — L'abstraction scolastique. — *N. Vaschide e M.lle Pelletier.* Les signes physiques de l'intelligence. — *P. Mansion.* Aristote et les Mathématiques. -- Revue critique, Congrés, Analyses et Comptes Rendus, Périodiques.

Archiv für Systematische Philosophie. — Bd IX. H. 4.

Kurt Geissler. Ist die Annahme von Absolutem in der Anschauung u. dem Denken mögligh? — *David Koigen.* Die Religionsidee. — *A. Gurenwitsch.* Die französische Metaphysik der Gegenwart. — *Berthold Weiss.* Gesetze der Geschehens. — Jahresbericht ecc.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Bd X. H. 1.

Carl Hebler. — Ueber die Aristotelische Definition der Tragödie. — *Dr. Eisele.* — Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea. — *R. Witten.* Die Kategorien des Aristoteles. — *O. L. Umfrid.* Das Recht und seine Durchführung nach K. Chr. Frank. — *Dr. Paul Schwartzkopff.* Nietzsche und die Entstehung der sittlichen Vorstellungen. — Jahresbericht ecc.

Philosophisches Jahrbuch. — Jahrg 16. H. 3.

C. Gutberlet. Die natürliche Erkenntniss der Selingen. (Schluss). — *A. M. Steil.* Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in Konsequenter Durchführung (Schluss). — *A. Müller.* Zur Analysis des Raumes (Schluss). — *B. Adloch.* Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises (Schluss). — Rezensionen u. Referate ecc.

Id. — Jahrg 16 H. 4.

C. Gutberlet. Der Voluntarismus. -- *St. Schindele.* Die Aristotelische Ethik (Schluss). — *J. Klein.* Ueber die Wichtigkeit der Psychologie für die Naturwissenschaften. — *A. Straub S. J.* Die Aseität Gottes (Forts.) — Rezensionen u. Referate ecc.

Mind. — Ottobre 1903.

G. E. Moore. — The Refutation of Idealism. — *C. M. Wahls.* — Kant's Trascendental Idealism and Empirical Realism. — *W. Mc. Dougall.* The Physiological Factors of the Attention Process. — *G. R. T. Ross.* — The Disjunctive Judgment. — Discussions, Critical Notices, New Books, ecc.

The Philosophical Review. — Novembre 1903.

J. E. Creighton. — The Standpoint of Experience. — *F. L. von Becelaere.* — St. Thomas's Philosophy of Knowledge. — *Prof. E. B. Mc Gilvary.* Ethics, a Science. - Reviews of Books, Summaries of Art., Notices ecc.

The Psychological Review. — Novembre 1903.

J. W. Riley. — The Personal Source of Christian Science. — *G. B. Cutten.* The Case of John Kinsel. — *Warner Fite.* The Place of Pleasure and Pain in the Functional Psychology. — Discussion, Psychol. Literature, New Books, Notes.

International Journal of Ethics. — Ottobre 1903.

Alice Henry. The special moral Training of Girls. — *Frank Granger.* The Right of free Thought in matters of Religion. — *John A. Ryan.* Were the Church fathers Communists? — *George Rebec.* Byron and Morals. — *James Laing.* Art and Morality. — *W. R. Benedict.* Religion as an Idea. — *Rev. J. D. Stoops.* Three stages of individual development. — Discussion, Book Reviews.

Revista de Aragon (Seccion de Filosofia). — Ottobre 1903.

Miguel Asin. Bosquejo de un Diccionario tecnico de Filosofia y Teologia musulmanas. — *De Wulf.* Metodos escolasticos antiguos y modernos. — Notas, Sumario de Revistas.

Id. — Novembre, 1903.

Miguel Asin. Bosquejo de un Diccionario etc. (V. s.). — *De Wulf.* Metodos escolasticos ecc. (V. s.).

LIBRI RICEVUTI

Atti della Accademia di Udine. — Anno 1902-1903. Serie III. Vol. X. — Un vol. di pag. 297. — Udine, Tip. Doretti, 1903.

Ambrosi Dr. Luigi. Il Primo Passo alla Filosofia. Parte Iª Psicologia. — Un vol. di pag. 259, L. 3. — Parte IIª Logica. — Un vol. di pag. 259, L. 3. — Roma-Milano, Albrighi, Segati e C., 1903.

Baldwin J. Mark. — Princeton Contributions to Psychology. — Un vol. di pag. 67. — Princeton N. J. The University Press 1902.

Baricelli Sturla Edvige. — Deficienti e Tardivi. La Scuola per i Tardivi. — Un vol. di pag. 77 con incisioni nel testo e tav. aggiunte, L. 1.50. — Cremona, Tip. Fezzi, 1903.

Baratomo Adelchi. — Lo Psicodiastema di M. Panizza in rapporto colla Biologia generale. — Un op. di pag. 18. — Genova, Tip. di Angelo Ciminago, 1903.

Codara Prof. Antonio. — Il Pensiero Educativo di Nicolò Tommaseo. Appunti. — Un vol. di pag. 94. - Milano, Tip. L. Cogliati, 1903.

D'Aguirre Francesco Salemitano. — Della Fondazione e Ristabilimento degli Studi generali in Torino, anno 1715. Opera inedita preceduta da cenni storici sulla città di Salemi. - Un vol. in f. di pag. 194. — Palermo, Tip. A. Gianni Trapani, 1901.

Dallari Gino. — Le Nuove Dottrine contrattualiste intorno allo Stato, al Diritto e alla Società. Saggio critico dei loro fondamenti. Parte I.ª — Un vol. di pag. 160, L. 4. — Modena, Paolo Toschi e C. 1903.

De-Nardi Prof. Pietro. — La Scuola Antropologica Lombrosiana e il Genio di Vittorio Alfieri. Lettura all'Univ. di Bologna. — Un op. di pag. 48, L. 1.50.

De Dominicis Dr. A. — Note sul criterio fisiologico e microchimico in genere e sul riconoscimento della stricnina e dell'atropina in ispecie. — Un op. di pag. 15. — Pavia, Succ. Bizzoni, 1903.

Gomez Izquierdo Alberto. — Historia de la Filosofia del Siglo XIX. — Un vol. di pag. 600, 10 pesetas. — Zaragoza, Cecilio Gasca ed., 1903.

Kostyleff Nicolas. — Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la Philosophie - Essais. - Un vol. di pag. 224, fr. 2.50. - Paris, F. Alcan, 1903.

Guerra Francesco Luigi. — I due gradi nell'unità del Sapere, ovvero la Scienza e la Filosofia. — Un op. di pag. 51. — Milano, E. Trevisini.

Lubac Emile. — Esquisse d'un Système de Psichologie Rationelle. — Un vol. di pag. 248, fr. 3.75. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de Phil. Cont.).

Martin Alessandro. — L'educazione del Carattere. Un vol. di pag. 600, L. 5. — Bari, Gius. Laterza e figlio. (Biblioteca di Coltura Moderna).

Minguzzi Livio. — Il Contenuto Filosofico del Regime Costituzionale. — Un op. di pag. 62. — Pavia. Successori Bizzoni, 1903.

Nasi Nunzio. — Discorsi pronunciati nel Parlamento dal 28 Nov. 1901 al 31 Dicembre 1902. — Un vol. di pag. 2?2.

Id. — Discorsi pronunciati fuori del Parlamento durante l'anno 1902. — Un vol. di pag. 206. — Roma, Tip. Cecchini, 1903

Negri Gaetano. — Ultimi Saggi. — Un vol. di pag. 409, L. 5. 50. — Milano, Hoepli, 1904.

Noè Ioseph. — Recherches sur la Vie Oscillant - Essai de Biodynamique avec 38 graphiques et 2 fig. — Un vol. gr. di pag, 372, fr. 7. — Paris, Alcan, 1903.

Paul G. Saint. — Le Langage Intérieur et les Paraphasies. - Un vol. di pag. 366, fr. 5. — Paris, Alcan, 1904. (Bibl. de phil. cont.).

Romano Maria. — Lettere Inedite e Sparse di Costanza Monti-Perticari, raccolte e ordinate. — Un vol. di pag. 340, L. 3.

Id. — Costanza Monti-Perticari. Studio su documenti inediti. — Un vol. di pag. 243, L. 2.50. — Rocca S. Casciano, Licinio Cappelli Tip 1903.

Romano Salvatore. — Francesco D' Aguirre e la sua Opera MSS. or fatta pubblicare dal Municipio di Salemi. — Un op. in 4° di pag. 14. — Palermo, 1903.

Roussel-Despierres Fr. — L'Idéal Esthétique. Esquisse d'une philosophie de la Beauté. — Un vol. di pag. 188, fr. 2.50. — Paris, Alcan, 1903. (Bibl. de phil. cont.).

Stein Ludwig. — Der Sinn des Daseins. Streiszüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. — Un vol. di pag. 436, M[1] 8. — Tübingen u. Leipzig. J. C. B. Mohr, 1904.

Vidari Avv. Alessandro. — La Municipalizzazione dei pubblici servizi in Italia. — Un op. di pag. 64. — (Premiato dalla Rivista Tecnico-Legale di Palermo), 1903.

Villa Guido. — La Psychologie Contemporaine, trad. par. Ch. Rossigneux avec préf. de M. E. Boutroux. — Un vol. di pag. 480, fr. 10. — Paris, Giard et E. Brière, 1904.

Wernich Dr. G. — Zur Psychologie des aestetischen Genusses. — Un vol. di pag. 148, M[1] 2.40. — Leipzig, W. Engelmann, 1903.

GUERRINI GIUSEPPE *Gerente Responsabile.*

INDICE DELL' ANNATA